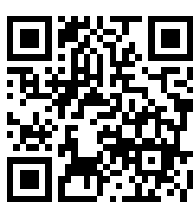
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 813,346

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of
Michigan
Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE PUBLIÉE
PAR LES FRÈRES MINEURS CAPUCINS

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

Tome XLI. — Année 1929.

PARIS (VIe)
SOCIÉTÉ ET LIBRAIRIE SAINT-FRANÇOIS D'ASSISE
4, RUE CASSETTE, 4

Digitized by Google

BX
3101
.E85
v.41

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE L'AME SELON LE BIENHEUREUX JEAN DUNS SCOT

Un grand nombre de fausses conceptions ont cours dans le monde des philosophes sur la théorie scotiste des énergies de connaissance de notre âme. Ce fait s'explique principalement par les exposés incomplets et en partie inexacts publiés sur ce sujet (1). En effet, les conclusions de ces travaux se fondent très souvent sur des écrits attribués à tort ou de façon incertaine au Docteur Subtil. Ainsi voyons-nous par exemple Albanese recourir sans cesse au traité « De rerum principio » et aux « Theoremata » pour établir ses assertions.

Nous avons cependant quelques études précieuses sur la théorie de la connaissance selon Duns Scot, quoique ces travaux ne prétendent pas donner toute la doctrine du Bienheureux.(2).

Dans le présent travail nous nous sommes proposé de réunir et de coordonner les textes du commentaire des Sentences d'Oxford et des Quodlibeta. L'enseignement de ces livres restera toujours la base des études de ce genre, même s'il fallait, après la

(1) K. WERNER, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Iohannes Duns Skotus*, Wien 1877 ; E. PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris 1887, 202-222 ; A. VON SCHMID, *Erkenntnislehre*, Freiburg 1890, 443-462 ; F. M. A. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*. T. I, Paris et Lyon 1891, 48-163 ; B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris 1922, 184-219 ; CLOD. ALBANESE, *Studi su Scoto. La teoria del conoscere*, Roma 1923 ; C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus* II, Oxford 1927, 271-281 etc.

(2) DEODATUS A BALIACO O. F. M., *Capitalia opera B. F. D. Scoti*, Paris 1908, 35-96 ; ALEX. BERTONI O. F. M. *Le bienh. J. Duns Scot*, Levanto 1917, 205-211 ; PARTH. MINGES O. F. M., *Zur Erkenntnislehre des Duns Skotus, Phil. Jahrbuch der Gœrresgesellschaft* XXX (1918) 52-74 ; SÉRAPHIN BELMOND O. F. M., *Prétendu antiintellectualisme du Docteur Subtil, Études Franciscaines* XXXI (1919) 561-571 ; EPHREM LONGPRÉ O. F. M., *La philosophie du B. D. Scot*, Paris 1924, 201-227 ; SÉR. BELMOND O. F. M., *Du concept au jugement. Et. Franciscaines* XL (1928) 257-270..

Digitized by Google

publication d'une édition critique des œuvres de notre scolastique adjoindre d'autres textes. Nous avons aussi utilisé les « Reportata Parisiensia », quoiqu'ils ne soient pas tout à fait sans reproche dans la forme donnée par Wadding (1).

A. La connaissance en général.

I. *L'idée de connaissance.*

La connaissance est l'assimilation de la faculté cognitive à l'objet connu. Il ne s'ensuit pas que la faculté de connaître prenne la nature de l'objet connu, ni que l'objet connu soit assimilé, quant à sa propre manière d'être, à la faculté cognitive. Cette assimilation du connu au connaissant s'obtient par l'acte de connaissance lui-même qui est une représentation et une image de l'objet connu. De cette façon l'intelligence ressemble à l'objet connu comme une pièce d'argent, frappée à son effigie, à l'empereur. De même un objet, qui frappe la vue, y produit une impression et altération, « la forme de connaissance », par laquelle l'organe et l'acte de la faculté visuelle s'assimilent à l'objet perçu sans cependant prendre la manière d'être de l'objet (2).

II. *Les causes efficientes de la connaissance.*

La connaissance dépend de l'âme qui connaît et de l'objet connu. Augustin nous le dit : « Le sujet connaissant et l'objet connu engendrent l'acte de connaissance ». La capacité active et passive de l'âme ne suffit pas sans le concours de l'objet, car l'âme pour produire la connaissance doit recevoir l'action de l'objet : sinon elle est un tableau nu (3). Rien n'est en effet

(1) Pour les citations de Scot nous nous servons de l'édition Vivès, en abrégeant : *Quodlibeta* par Q., *Reportata Parisiensia* par Rp. et *Quaestiones Metaphysic.* par Q. Met. L'*Opus Oxoniense* est cité sans sigle.

(2) Quod potentia cognoscens assimilatur cognito, verum est per actum suum cognoscendi, qui est quaedam obiecti similitudo, vel per speciem disponentem de proximo ad cognoscendum ; sed ex hoc concludere ipsum intellectum in se habere naturaliter modum essendi similem modo essendi obiecti vel e converso, est facere fallaciam accidentis et figurae dictionis. Sicut non sequitur, aes assimilatur Caesari, quia per figuram inductam ; igitur aes in se habet similem modum essendi modo essendi Caesaris ; vel magis ad propositum, oculus videns per speciem obiecti assimilatur obiecto, ergo visus habet similem modum essendi modo essendi obiecti. I, d. 3. q. 3, n. 4 ; 9, 90 b., cf. aussi II, d. 9, q. 2 n. 36 ; 12, 517 ass. Q. q. 13 n. 12 ; 25, 526.

(3) Cognitio dependet ab anima cognoscente et obiecto cognito, quia secundum Augustinum 9. de Trinitate, cap. ult. « a cognoscente et cognito paritur notitia. » Licet ergo anima habeat sufficiens activum et passivum intra se

Digitized by Google

suffisamment armé pour passer à l'acte de connaissance, si cet acte n'est précédé, au moins d'une priorité de nature, par la présence de l'objet en soi, ou de sa représentation dans la forme de connaissance (1). Cette représentation est ou matérielle ou immatérielle suivant la nature de la puissance cognitive où elle est reçue, conformément à ce principe de Boèce :« Tout qui est reçu par un sujet est reçu d'une façon qui répond à la nature du sujet lui-même » (2).

III. *Les espèces de connaissance : connaissance intuitive et connaissance abstractive.*

La connaissance intellectuelle et la connaissance sensible peuvent être intuitives ou abstractives.

La connaissance intuitive saisit les choses réellement existantes et présentes, telles qu'elles sont en elles-mêmes, comme par exemple l'œil voit une couleur, ou, d'une façon générale, comme les sens externes atteignent leur objet. *La connaissance abstractive* n'entre pas en contact direct avec l'objet tel qu'il existe actuellement et en soi ; mais elle atteint son objet par une forme qui le représente, qu'il soit présent ou non, existant ou non (3).

L'influx causal de l'objet dans la connaissance intuitive suppose celui-ci relativement rapproché de la faculté. Une trop

pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, non tamen habet intra se sufficiens activum, pro quanto actio convenit obiecto, quia sic est ut tabula nuda, ut dicitur 3. De Anima. Ox. Prol. q. 1, n. 25 ; 8, 57 a s. Anima est sicut tabula rasa, quae nihil potest ex se sola cognoscere, ex 3. de Anima. — IV, d. 10 q. 8, n. 5 ; 17, 285 as.

(1) Nihil sufficienter natum est gignere notitiam actualem, nisi ipsum habeat obiectum prius naturaliter quam actum, praesens sibi in se vel in repraesentante ipsum. I, d. 3, q. 6. n. 14 ; 9, 253 b.

(2) Conditiones specierum receptarum proportionantur receptivis iuxta illud Boëtii « Receptum est in recipiente per modum recipientis » II, d. 3, q. 10, n. 22 ; 12, 269 a. s.

(3) Aliqua cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum de visione coloris, et communiter in sensatione sensus exterioris. Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit, vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existentis. Exemplum, ut imaginatio coloris, quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit. Consimilis distinctio probari potest in cognitione intellectiva. Q. q. 13, n. 8 ; 25, 521 a. Intellectio intuitiva est cognitio rei, ut in se est praesens, abstractiva potest esse eius, secundum quod relucet in aliqua similitudine, quae potest esse existentis et etiam non existentis, sive praesentis sive non. IV, d. 10, q. 8, n. 5; 17, 285 b ; en outre II, d. 3, q. 9, n. 6 ; 12, 212 a s ; II, d. 3, q. 11, n. 12 ; 12. 279 a s ; II, d. 9, q. 2, n. 36 ; 12, 517 b. ; IV, d. 45, q. 2, n. 12 ; 20, 305 a s. IV, d. 49, q. lat. n. 20 ; 21, 163 a s ; Rp. II, d. 3, q. 3, n. 10 ; 22, 592 b s.

Digitized by Google

grande distance empêcherait l'objet d'agir sur la puissance cognitive. Dans la connaissance abstractive cette proximité est superflue, l'objet étant remplacé et ainsi présent à la puissance cognitive par une forme de connaissance (1).

Scot appelle la connaissance abstractive intellectuelle, connaissance scientifique ou partie essentielle de la connaissance scientifique, parce que sans elle aucune science n'est possible. En effet, une science qui limiterait ses recherches aux seules choses existantes en tant qu'existantes, tantôt aurait un caractère scientifique, tantôt en manquerait, suivant la stabilité ou le changement de ces choses. Ainsi certaines assertions vraies de Socrate assis ne le sont déjà plus quand il s'est levé. *La connaissance abstractive ou scientifique* doit donc considérer les choses comme elles sont en soi, en les détachant de leur situation présente (2).

B. La connaissance intellectuelle.

1. *Existence de la connaissance immatérielle.*

La connaissance intellectuelle, ou *pensée*, constitue une activité cognitive qui surpasse toute connaissance sensible (3).

Car 1° *la pensée n'a pas d'organe matériel.*

Tout homme sait par expérience qu'il pense. Cette même expérience peut aussi lui révéler *que la pensée n'est pas une fonction organique*. En effet, tout organe appartenant à une espèce dé-

(1) Obiectum ut causans actionem respectu potentiae requirit determinatam distantiam ad eam, sed non ut terminans actionem primo, sed ut causans eam primo. Quod enim obiectum esse praesens potentiæ visivae requiritur, hoc non est inquantum terminat visionem, sed inquantum causat eam... Talis distantia (indeterminata) impedit cognitionem intuitivam animae separatae et Angeli, licet non cognitionem abstractivam... Propinquitas (obiecti) non requiritur (ibi) respectu actus quantum ad rationem causandi illum vel immutandi potentiam ad illum. Rp. IV, d. 10, q. 5, n. 4, 7, 8 ; 24, 78 bsss. La première remarque s'adresse sans doute à *Olivi* enseignant que l'acte de connaissance se termine à l'objet. Cfr. B. Jansen S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1921, 50-63.

(2) Duplex est intellectio, una scientifica, quae est abstractiva, et non est semper discursiva ; aliter enim non posset esse scientia in nobis, nisi cognitio scientifica esset abstractiva, quia si omnis cognitio scientifica in nobis esset solum rei existentis, ut existens, eadem scientia vel habitus posset esse nunc scientia, iam non, sicut eadem opinio non est vera, iam falsa Socrate sedente vel surgente ; igitur cognitio scientifica est rei, ut abstrahit in cognitione. Alia est cognitio intuitiva seu visiva, quae est rei in se. Rp. II, d. 3, q. 3, n. 10 ; 22, 592, b ; cfr aussi II, d. 3, q. 9, n. 6 s. ; 12, 212 b. s.

(3) Per intelligere proprie acceptum... intelligo actum cognoscendi transcendentem totum genus cognitionis sensitivae. IV, d. 43, q. 2, n. 7 ;20, 38 a.

Digitized by Google

terminée, toute fonction organique est d'une espèce déterminée et a pour objet les qualités contraires de même espèce. Or l'introspection nous fait connaître en nous une faculté, perceptive de l'être sous une forme plus générale et plus compréhensible que celle de tout ce qui est sensible, perception qui échappe donc aux sens. Pour mieux saisir cette vérité, rappelons que la métaphysique est la science de l'être dans toute son amplitude ; mais, comme nous venons de le dire, le sens ne peut aller au-delà de telle classe déterminée d'être, de telle espèce de qualité. Le sens ou les facultés organiques n'expliquent donc nullement la connaissance de l'être en général que nous expérimentons en nous. L'observation intérieure nous dit aussi que les impressions sensorielles trop violentes blessent l'organe et que les pensées élevées et subtiles aiguisent au contraire l'intelligence (1).

Mais, dira-t-on, la pensée ne suppose-t-elle pas un état cérébral, donc un organe, puisqu'une lésion du cerveau peut entraîner l'arrêt complet de toute activité intellectuelle ? L'imagination, faculté pourtant organique, n'embrasse-t-elle pas indifféremment les qualités les plus hétérogènes, en un mot toute chose perceptible ?

Scot répond : S'il est vrai que les perceptions de l'imagination se composent de qualités hétérogènes, une règle inflexible délimite cependant ces représentations : elles ne dépassent jamais le matériel, l'étendu, tandis que la pensée saisit l'inétendn, l'immatériel. Par ailleurs l'influence des dispositions cérébrales sur l'activité intellectuelle n'entraîne pas la nécessité du cerveau comme organe de la faculté cognitive de l'esprit. Le concours

(1) Quilibet experitur in se intelligere, et experitur in se, quando intelligit, quamdam operationem, quae non est alicuius organi ; et ratio huius est, quia omne organum est alicuius determinati generis... Omnis igitur operatio, quae est alicuius organi, est determinati generis et respectu contrariarum qualitatum eiusdem generis ; sed experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem, quae est entis secundum rationem communiorem et universaliorem et secundum maiorem ambitum eius, quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cuiuscumque determinati generis ; aliter Metaphysica, quae est scientia naturaliter nota, determinans et considerans ens secundum communitatem suam inquantum ens, non esset scientia ; igitur impossibile est, quod talis operatio sit sentire formaliter vel actus alicuius organi. Organum etiam, ex quo est determinati generis et determinatae commixtionis, per frequens sentire respectu obiecti excellenter sensibilis fatigatur et corrumpitur. Intellectus autem, quanto excellentiora intelligit entia, tanto magis confortatur et fit potentior ad intelligendum alia entia. Rp. IV, d. 43, q. 2, n. 8 ; 24, 491 a ; cfr aussi les passages parallèles dans Ox. IV, d. 43, q. 2, n. 6 s ; 20, 37 b ss.

Digitized by Google

prêté par l'imagination à la connaissance spirituelle explique suffisamment cette dépendance (1).

2° *La pensée est une fonction immatérielle.* On peut comprendre de trois manières cette affirmation : 1°) la pensée n'est pas une fonction organique, assertion qui vient d'être prouvée. 2°) La pensée est inétendue, c'est-à-dire non seulement n'a pas un organe étendu, mais n'a point tout le composé humain étendu comme sujet premier qui lui donne un caractère d'étendue. 3°) La pensée considère les objets d'une façon immatérielle ; en faisant abstraction des conditions matérielles d'une chose nous en connaissons l'essence ou ce que cette chose est. (2)

L'immatérialité de la pensée ne consiste pas simplement dans l'exercice inorganique de ses actes ; elle répugne à toute extension. Car :

a) Le pouvoir de réflexion sur nos propres connaissances nous est attesté indubitablement par la conscience. Or, réflexion et étendue s'excluent : un être étendu ne peut réfléchir sur ses actes (3).

(1) Negatur assumptum, sc. quod ille actus non inest secundum aliquod organum, quia inest secundum organum phantasiae, cuius probatio est, quia illo laeso impeditur cognitio. Nec probatio illa de determinatione organi ad certum genus cogit, quia phantasia extendit se ad omnia sensibilia. Sed... instantia exclusa est per quoddam ibi tactum, quia per illum actum discernimus totum genus sensibilium ab aliquo extra totum illud genus ; nec illa probatio, quod impeditur ille actus laeso organo phantasiae concludit, hoc enim est propter ordinem illarum potentiarum in operando, non autem quia intellectio exerceatur mediante illo organo. IV, d. 43, q 2, n. 8 ; 20, 38 b. s.

(2) Aliter probatur antecedens principale, quia aliqua cognitio immaterialis inest nobis ; nulla autem sensitiva potest esse immaterialis ; ergo etc... Istud vocabulum « immateriale » est frequens in usu Philosophi in proposito, sed videtur ambiguum. Potest enim ad propositum tripliciter intelligi : Vel immaterialis quia incorporea, hoc modo, quia non operatur per partem corpoream et organum, et tunc istud est idem cum propositione iam posita de non organica. Vel alio modo immaterialis, quia nullo modo extensa, et tunc plus dicit quam non organica, etsi enim omnis organica sit extensa, quia recipitur in extenso, non tamen solum, quia si reciperetur in toto composito primo, cum illud sit extensum, adhuc esset operatio extensa. Tertio modo potest intelligi immaterialis, eius (?) in comparatione ad obiectum, ut sc. respiciat obiectum sub rationibus immaterialibus, utpote inquantum abstrahit ab hic et nunc et huiusmodi, quae dicuntur conditiones materiales.l. c. n. 9 ; 39. as ; en outre Q. q. 9 n. 9 ss ; 25, 384 a ssss.

(3) Si probaretur immaterialitas secundo modo, verius haberetur propositum quam probatione eius primo modo. Sed non videtur sic posse probari nisi ex conditionibus obiecti, quod respicit ille actus, nisi forte ex reflexione, quia experimur nos reflecti super actum talis cognitionis ; quantum autem non est super se reflexivum, et ideo ab obiecto huius actus fit finaliter probatio antecedentis. l. c. n. 9 ; 40a.

Digitized by Google

b) De même nous considérons les objets d'une façon immatérielle. Nous connaissons l'être ou la réalité sous un aspect de généralité que ne nous fait pas connaître le sens même le plus parfait. Ne comparons-nous pas les natures de toutes choses, même de celles qui échappent à l'activité sensorielle ? Nous distinguons le sensible du spirituel, nous concevons même des rapports logiques entre nos idées, tels que l'universel, le genre, l'espèce, l'opposition, etc. Nous connaissons par un acte de réflexion nos connaissances et c'est par là que nous avons conscience de nous-mêmes. Nous adhérons enfin spontanément sans crainte d'erreur à des propositions telles que les premiers principes, et nous concluons du connu à l'inconnu, qui alors s'impose à notre esprit comme vérité inéluctable. Oserait-on nier ces données directes de l'expérience interne ? Celui qui ne voit pas les couleurs, on l'appelle aveugle, sans discuter avec lui sur les perceptions visuelles ; à celui qui prétendrait être privé de cette série de connaissances nous dirions : vous n'êtes pas un homme.

Aucun de ces actes cognitifs ne peut émaner d'un de nos sens. En effet, nos idées ont un caractère d'universalité permettant de les appliquer indifféremment à tel objet particulier, ou à tel autre qui répond au contenu du concept général, chose qui ne convient pas aux sens. De plus, notre réceptivité sensorielle, restreinte aux objets déterminés des sens respectifs, comme la fonction visuelle aux couleurs concrètes ou l'audition aux sons particuliers, ne peut s'étendre au-delà de ces objets ; les sens, même le sens le plus parfait, ne peuvent pas concevoir l'idée générale de couleur, de son, etc. La connaissance de ces idées générales n'est donc pas une sensation. Et si notre conscience nous atteste la présence en nous d'une certaine faculté de dissocier, de distinguer, d'opposer les qualités sensibles les plus hétérogènes aussi bien que le sensible et le supra-sensible, ces actions ne peuvent trouver leur explication dans la sensation. Celle-ci par essence se meut das la sphère du sensible et du particulier, du réel et de l'existant. Les relations logiques et les universaux ne sont donc pas de son ressort. De même la réflexion sur nos propres actes de connaissance n'est pas possible aux sens, car ce qui est quantitatif ne peut pas se replier sur soi-même.Enfin pour raisonner et conclure il faut établir des relations logiques, qui ne sont pas du domaine de l'étendu (1).

(1) Praeterea habemus in nobis aliquam cognitionem obiecti sub aliqua ratione, sub qua non potest esse actus eius aliqua cognitio sensitiva ; ergo, etc... Antecedens probatur quia experimur in nobis, quod cognoscimus actu univer-

Digitized by Google

Ces actes propres de la pensée n'appartiennent pas à la substance de l'homme, parce que tantôt ils existent en nous, tantôt non. Ils exigent au contraire un substrat correspondant qui les produise et les porte. Ce sujet doit être inétendu, car un principe étendu, qu'il soit organique ou qu'il soit la totalité du composé humain ne saurait prêter et produire des actes inétendus et immatériels. C'est seulement l'âme intellectuelle ou l'intellect

sale ; experimur enim, quod cognoscimus ens vel qualitatem sub ratione aliqua communiori quam sit ratio primi obiecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. Experimur etiam, quosd cognoscimus relationes consequentes naturam rerum etiam non sensibilium, et experimur, quod distinguimus omne genus sensibilium ab aliquo, quod non est illius generis. Experimur, quod cognoscimus relationes rationis, quae sunt secundae intentiones, sc. relationem univer — salis, Generis et Speciei etc. et oppositionis, et aliarum intentionum Logicalium- Experimur, quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum eius. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique, quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus nec cognitionis illatae ; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuere ; ergo, etc. Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi, quod est brutum ; sicut nec cum dicente, non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est perceptione interiori, experimur istos actus in nobis ; et ideo si quis istos neget, dicendum est, eum non esse hominem, quia non habet illam interiorem visionem, quam alii experiuntur se habere. Assumptum, sc. quod nullus istorum actuum potest esse secundum aliquam potentiam sensitivam, probatur, quia actu universale cognoscitur sub tanta indifferentia, sub quanta ipsum sic cognitum est simul dicibile ; est autem simul dicibile de omnibus singularibus, in quibus salvatur : sic non cognoscit sensus. Sed de secunda est evidentius, quia nulla potentia potest cognoscere aliquid sub ratione universaliori ratione sui proprii obiecti, sicut visus non cognoscit aliquid sub ratione indifferenti ad colorem et ad sonum. Ergo cognitio illa, quae est alicuius sub ratione communiori quocumque primo obiecto,et iam supremi sensus, non potest esse aliqua sensatio. Tertium probat idem, quia nulla sensatio potest esse distinctiva primi obiecti sensibilis, id est communissimi, ab eo, quod non est tale, quia non potest esse utriusque extremi. De relationibus consequentibus alia non sensibilia inter se vel insensibilia ad sensibilia patet per idem, quod sensus non potest in illos ; multo magis patet de relationibus istis, quae dicuntur rationis, quia sensus non potest moveri ad cognoscendum aliquid nisi quod includitur in obiecto sensibili, ut sensibili, habitudo rationis non includitur in aliquo, ut existens est ; sensus autem existentis est, ut existens est. Et per hoc posset probari principium etiam de actu universali, quia universali in actu repugnat esse existens ut existens. Aliud de reflexione super actum et potentiam probatur per hoc, quia quantum non est reflexivum super se. Alia duo de compositione et assentire compositioni, et de discurrere et assentire evidentiae discursus, probantur ex relatione rationis, quia illa non sunt sine relatione rationis. l. c. n. 10.s ; 40as — ensuite I, d. 3. q. 6 n. 5 ; 9, 236 ; a.

Digitized by Google

de l'âme qui peut être en nous le principe inétendu des actes de la pensée (1).

2. *L'objet de notre connaissance intellectuelle.*

Scot distingue un double objet de notre intellect : l'un proportionné à la nature intrinsèque de cette faculté, l'autre adéquat à l'entendement de l'âme unie au corps mortel.

1° *L'intellect, pris en lui-même, possède un objet aussi ample que l'être créé lui-même.* Les essences de toute créature, matérielle ou spirituelle, peuvent déterminer dans l'intellect immédiatement et sous des contours précis une connaissance intuitive et abstractive ; car les essences de tout l'être créé constituent l'objet proportionné et adapté à l'intelligence considérée en elle-même. (Partant du concept d'être puisé dans la connaissance des choses sensibles, la raison peut s'élever à une notion générale de Dieu. Mais dans la vie éternelle, Dieu devient en quelque sorte l'objet proportionné de notre intellect, si un certain habitus appelé « la lumière de gloire », le surélève. Par cette illumination l'esprit connaît Dieu plus distinctement quoique toujours inadéquatement.) (3)

Cette affirmation : l'intellect peut connaître immédiatement et distinctement l'essence de tout être de la création n'est pas une vérité s'imposant par son évidence, ni même une vérité

(1) Si talis actus est in nobis formaliter, cum non sit substantia nostra, quia quandoque inest, quandoque non inest, ergo oportet dare sibi aliquod receptivum proprium, non autem aliquod extensum, sive sit pars organica, sive totum compositum, quia tunc ista esset extensa ; nec posset esse talis, qualis dicta est circa obiecta, qualia dicta sunt, ergo quod insit secundum aliquid inextensum et quod illud sit formaliter in nobis. Illud non potest esse nisi anima intellectiva, quia quaecumque alia forma est extensa. l. c. n. 12 ; 42 b.; ensuite I, d. 3, q. 9, n. 3 ; 9. 406 a s ; Q. q. 15 n. 2 ; 26, 119 a ss.

(2) Cf. P. Hubert Klug, *Das Obiekt unseres Verstandes und die okkulte Erkenntniskraft unserer Seele nach dem seligen Iohannes Duns Skotus* in « *Franziskanische Studien* » VIII (1927) 68-80.

(3) Ens secundum quod abstrahens a sensibili et insensibili est vere proprium obiectum intellectus, quia intellectus tamquam potentia superior potest habere actum, tam circa sensibile, quam circa insensibile. I d. 3, q. 3, n. 22 ; 9, 147 a. Anima separata potest acquirere notitiam non solum abstractivam, sed etima intuitivam, non solum sensibilium, sicut potest coniuncta, sed etiam quorumcumque intelligibilium proportionatorum et proportionaliter praesentium ; proportionatum autem est sibi quodcumque intelligibile creatum... Generalius est obiectum primum intellectus, ut est talis potentia, quam obiectum primum motivum eius pro statu isto, et sub obiecto primo modo accepto continetur quodcumque ens creatum, non autem sub obiecto secundo modo. IV d. 45, q. 4, n. 2 s. ; 20, 376 a. ss.; cfr. aussi les passages qui seront cités plus loin : I d. 3, q. 3, n. 2, 9. 88 b. s. et n. 5 ; 98 a.

Digitized by Google

strictement démontrable par la philosophie. Voilà pourquoi l'objet adéquat de notre intelligence apparaît à Aristote comme limité aux essences des choses sensibles par soi ou encore aux essences abstraites de ces choses sensibles (1).

Des raisons plausibles nous induisent cependant à admettre que notre intelligence peut connaître naturellement et distinctement l'être créé dans toute son ampleur. Scot nous les donne en connexion avec la réfutation des opinions contraires.

a) *Scot écarte avant tout la thèse qui restreint l'objet adéquat de notre intellect aux seules essences des choses sensibles.*

Une première raison *d'ordre théologique*: Dans le ciel, notre esprit connaîtra et comprendra les essences des substances spirituelles ; tel est l'enseignement de notre foi. Mais il ne se trouve aucune différence de nature entre l'intelligence pendant la vie terrestre et dans l'autre monde. Dans le royaume céleste, son activité ne peut donc pas se diriger sur un être qui n'appartienne déjà à son objet proportionné pendant cette vie. Mentionne-t-on la lumière de gloire qui au ciel vient parfaire notre intellect et veut-on soutenir que le pouvoir de saisir les essences des substances immatérielles nous vient de là ? Nous répondrons : Un *habitus* qui perfectionne une faculté affecte précisément telle faculté, et non telle autre, parce que l'objet adéquat de cet *habitus* et celui de cette puissance s'emboitent. Car si l'habitus était tourné vers des objets entièrement étrangers à cette puissance, celle-ci, pour les saisir, devrait changer de nature.(2)

Voici les raisons *d'ordre philosophique :*

α) Si les seules essences des choses sensibles constituaient l'objet adéquat de notre intellect, elles seules tomberaient sous

(1) Negandum est..., quod naturaliter cognoscimus ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia... Secundum ipsum (Aristotelem) videtur esse primum obiectum intellectus nostri quidditas rei sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori, hoc est quidditas abstrahibilis a sensibilibus. Ox. Prol., q. 1, n. 12 ; 8, 22 b.

(2) Istud (que l'essence des choses sensibles forme l'objet adéquat de notre intellect) non potest sustineri a Theologo, quia intellectus, existens eadem potentia, cognoscet quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid, quod non continetur sub suo primo obiecto. Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriae ad hoc, quod cognoscat illas substantias immateriales: Contra, primum obiectum habitus continetur sub primo obiecto potentiae vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum, quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam. I d. 3, q. 3, n. 2 ; 9, 88 b. s. ; cfr aussi II Q. Met. q. 3 ; 7, 99-117.

Digitized by Google

notre activité intellectuelle; l'être, dans toute sa généralité attribuable à la matière aussi bien qu'à l'esprit lui échapperait. Car une puissance ne saurait franchir les limites que son objet premier au adéquat lui trace : elle atteint les choses qui appartiennent à son objet adéquat. Si la faculté pouvait se diriger vers d'autres choses, l'objet assigné comme objet adéquat ne serait pas en réalité l'objet adéquat. Ainsi lumière et couleur constituent le schéma-moteur de notre sens visuel ; et toute autre modalité d'être est soustraite à la vue. La raison, par contre, ne se fige pas dans les entités des choses matérielles et particulières ; son activité atteint l'être en général, le spirituel aussi bien que le matériel. En serait-il autrement, la métaphysique cesserait d'être une science pour notre intellect. Les seules essences des entités matérielles ne forment donc pas l'objet adéquat de l'intellect (1).

β) Tout ce qui est compris par notre entendement fait au moins partie de son objet adéquat. Or l'intellect connaît directement l'être en général, donc l'être dans toute son amplitude, sous toutes ses variétés : matérialité et spiritualité. Voilà pourquoi la métaphysique peut être une science plus transcendante que la physique. Il ne faut donc pas restreindre l'objet adéquat de notre intellect à un genre déterminé des êtres comme des choses matérielles ; autrement nous ne pourrions d'aucune façon saisir l'être en soi. L'intelligence, si nous la considérons dans sa nature pure, s'étend donc à l'être matériel et spirituel (2).

Il résulte de cette argumentation que Dieu comme toute chose immatérielle serait inaccessible à une intelligence qui aurait les essences des seuls êtres sensibles pour objet adéquat (3).

(1) Nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiori, quam sit ratio sui primi obiecti. Quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset adaequata. Etiam patet per exemplum. Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio coloris vel lucis, quod est primum obiectum eius ; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. l. c. n. 3. ; 89 b ; en outre IV, d. 49. q. 8, n. 4 ; 21, 305 b.

(2) Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub illo obiecto ; ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias Metaphysica non esset magis scientia trancendens quam Physica, ergo non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis. Videtur igitur, quod falsum supponitur in dicta opinione de obiecto primo, et hoc loquendo de potentia ex natura potentiae. l. c. 89 b. s.

(3) Ex hoc apparet, quod si per viam istius opinionis solvatur prima quaestio dicendo, quod quidditas sensibilis est primum obiectum intellectus, et ideo non intelligitur Deus vel ens immateriale, solutio innititur falso fundamento. l. c. 90 a.

Digitized by Google

b) *Le vrai n'est pas l'objet adéquat de notre intellect.* Car :

α L'objet adéquat d'une puissance se compose de tout ce qui est essentiellement ou virtuellement atteint par cette puissance. Notre intelligence peut connaître tout l'être. Or le vrai ne constitue ni l'essence de l'être en général, ni l'essence des divers êtres matériels ou spirituels. Ainsi ce qui est vrai d'une pierre n'inclut pas en soi, ni essentiellement, ni virtuellement l'être de la pierre ; au contraire, l'être de la pierre renferme en soi ce qui est vrai de la pierre. La même corrélation, nous la constatons dans tous les autres êtres et dans toutes les vérités. Le vrai ne contient donc ni essentiellement, ni virtuellement tout ce qui est atteint par notre entendement. (1).

β) Le vrai est une propriété de l'être et de tous les êtres. Si donc le vrai était l'objet adéquat de notre puissance cognitive supérieure, celle-ci effleurerait seulement une propriété des choses, mais n'appréhendrait pas leur essence. Or Aristote ne nous dit-il pas : la compréhension de l'essence des choses est la connaissance adéquate la plus parfaite que notre intelligence puisse posséder des objets ?(2)

Scot s'objecte à lui-même :

1°) Des puissances distinctes ont des objets formels différents. C'est le cas de l'intellect et de la volonté : l'une perçoit le vrai, l'autre se porte vers le bien. Cette conception est faussée par l'introduction de l'être comme objet adéquat de intellect (3).

(1) Sed contra istam conclusionem de veritate arguo sic : Primum obiectum, hoc est adaequatum, vel adaequatur secundum communitatem, vel secundum virtutem, vel secundum istam duplicem primitatem concurrentem. Verum autem nullo istorum modorum adaequatur intellectui, ens autem adaequatur, ut patuit ; ergo etc... Probatio primae partis minoris : Verum non dicitur in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non dicitur in quid de ente, nec de aliquo per se inferiori ad ens. Secunda pars minoris probatur cum tertia, quia hoc verum, quod est in lapide non includit essentialiter vel virtualiter lapidem, sed e converso ens, quod est in lapide, includit veritatem, et ita de quibuscunque, aliis entibus et eorum veritatibus. I, d. 3, q. 3, n. 20 ; 9, 145 a s.

(2) Item verum est passio entis et cuiuslibet inferioris ad ens, ergo intelligendo ens et quodcumque inferius ad ens praecise sub ratione veri, non intelligitur nisi per accidens et non secundum rationem quidditativam ; sed cognitio cuiuscumque secundum rationem quidditativam est prima et perfectior cognitio de eo, ex. 7. Metaph. cap. 1. Ergo nulla cognitio de aliquo praecise sub ratione veri est prima cognitio obiecti, et ita nec veritas est prima ratio praecise cognoscendi obiectum. l. c. 145 b.

(3) Distinctae potentiae habent distincta obiecta formalia, ex. 2. de Anima, sed intellectus et voluntas sunt distinctae potentiae ; ergo habent distincta obiecta formalia, quod non videtur posse sustineri. si ens ponatur primum obiectum intellectus ; sed si verum ponatur, bene possunt assignari distincta obiecta formalia. l. c. n. 19 ; 129 a,

Digitized by Google

Scot répond : Toute l'appétibilité inhérente à un objet n'influe sur la volonté que présentée par l'intelligence : la volonté n'aime pas un être comme son bien, si l'intellect ne l'a reconnu comme tel. Le vrai ne peut donc pas terminer l'activité de notre intellect qui s'étend au-delà : le bien lui-même est de son ressort (1).

2°) L'être est commun aux choses matérielles comme aux êtres immatériels. Mais l'être n'est l'objet de l'intellect qu'une fois épuré de tout élément sensible. Or, c'est précisément le vrai qui immatérialise l'être et le rend intelligible (2).

Scot répond : Une puissance supérieure peut se porter vers les objets d'une puissance inférieure. Ainsi l'intellect peut comprendre l'objet des sens. Les choses sensibles et les êtres immatériels sont des êtres, et c'est la raison pour laquelle l'intellect peut saisir l'être matériel aussi bien que l'être immatériel (3).

c) *Ni Dieu, ni les substances créées ne forment l'objet adéquat de notre intellect.*

Nous atteignons Dieu sous l'idée d'être, idée convenant à toute chose. Or Dieu, en tant qu'être particulier, uniquement intelligible pour nous à tavers l'idée d'être, ne saurait former l'objet premier ou adéquat de note intellect. Cet objet, nous le trouvons plutôt dans l'être, dont l'idée est commune à tout ce qui est. (4)

(1) Sicut voluntas non potest habere actum circa ignotum, ita non potest habere actum circa obiectum sub ratione formali aliqua obiecti, quae ratio est penitus ignota, ergo omnis ratio, secundum quam aliquid obiicitur voluntati, est cognoscibilis ab intellectu, et ita non potest esse prima ratio obiecti intellectus, illa, quae distinguitur contra rationem volibilis, si qua sit talis. l. c. n. 21 ; 146 a.

(2) Secundo sic : Ens est commune de se ad sensibile et intelligibile ; obiectum autem proprium alicuius potentiae est obiectum eius sub aliqua propria ratione : ergo ad hoc, quod ens sit proprium obiectum intellectus, oportet, quod determinetur et contrahatur ad ens intelligibile per aliquid, per quod excludatur eus sensibile ; sed tale contrahens videtur esse verum, quod dicit de se rationem manifestativi vel intelligibilis. n. 19, 129a.

(3) Obiectum proportionatum potentiae superiori est commune ad obiectum proportionatum potentiae inferiori ex praedicta distinctione, et ita ens, secundum quod abstrahens a sensibili et insensibili est vere proprium obiectum intellectus quia intellectus tamquam potentia superior potest habere actum tam circa sensibile quam circa insensibile. Unde ista abstractio, quae videtur esse non appropriatio, est sufficienter appropriatio respectu potentiae superioris. Per hoc respondeo ad rationem, quod communitas entis ad sensibile et insensibile est ratio appropriandi ipsum potentiae operativae circa utrumque obiectum per se. l. c. n. 22 ; 147 a.

(4) Secundum illam opinionem, quam prius tenui (quod Deus non intelligitur nisi sub ratione entis), (Deus) non habebit naturalem ordinem (ad intellectum nostrum sub ratione motivi) nisi sub tali conceptu universali ; sed particulare, quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum obiectum intellectus, sed magis illud commune ; ergo, etc. l. c. n. 5 ; 98 a.

Digitized by Google

Tout au plus, Dieu pourrait-il être l'objet adéquat de notre intellect parce qu'Il inclut virtuellement en Lui toute chose connaissable et meut notre faculté cognitive à l'acte d'intellection. Mais cette affirmation est inexacte ; car les choses créées agissent par leur propre vertu sur notre intellect qui par une réaction correspondante produit la connaissance (1).

Les mêmes raisons nous déterminent à éliminer la substance en général comme objet adéquat de notre intellect. Car les accidents se suffisent à eux-mêmes pour exciter l'intellect à les connaître directement. Les substances ne meuvent donc pas notre intelligence à comprendre autre chose qu'elles-mêmes (2).

d) *Et Scot conclut : L'être est l'objet premier ou adéquat de l'intellect.* L'être, en effet, est commun à toutes les choses intelligibles par soi : c'est excité par lui que notre intellect exerce sa fonction : ou, en effet, les réalités perceptibles incluent essentiellement en elles-mêmes l'être, ou elles sont contenues virtuellement dans l'être. De fait, l'être est commun à l'incréé comme à tous les genres, espèces et individus créés et à leurs composants essentiels. L'être des choses créées meut en outre notre intellect à la connaissance des dernières notes qui les différencient et de leurs qualités propres. (3).

2. *Quant à l'objet adéquat de notre intellect pendant cette vie terrestre, Scot remarque* : Est objet premier d'une faculté, non pas l'objet qui lui est proportionné dans telles circonstances particulières, mais bien, l'objet adéquat de cette faculté considérée

(1) Certum est, quod Deus non habet primitatem adaequationis propter communitatem, ita quod dicatur de omni obiecto per se intelligibili a nobis ; ergo si habet aliquam primitatem adaequationis, hoc erit propter virtualitatem, quia sc. virtualiter continet omnia in se per se intelligibilia. Sed propter hoc non erit obiectum primum adaequatum intellectui nostro, quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute ad se et ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda. l. c.

(2) Per easdem rationes probatur, quod non potest poni primum obiectum intellectus nostri substantia in communi propter attributionem omnium accidentium ad substantiam, quia accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus ; ergo substantia non movet ad se et ad omnia alia cognoscibilia. l. c. n. 5 ; 98 a. s.

(3) Ens est primum obiectum intellectus nostri, quia in ipso concurrit duplex primitas, sc. communitatis et virtualitatis ; nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis... Ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est, ad conceptus quidditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligilibus, hoc est ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum. I. c. n 8 ; 108 b. s.

Digitized by Google

en soi. Ainsi l'objet premier du sens visuel ne doit pas être restreint aux réalités perçues dans une salle éclairée par une lumière, il est constitué par les qualités que l'œil en vertu de sa nature peut percevoir.

L'être créé dans toute son ampleur, voilà bien l'objet adéquat de l'intellect pris en lui-même, donc l'être matériel et l'être spirituel. Dans notre état actuel cependant rien ne peut exciter notre intellect à connaître si ce n'est ce qui est représenté dans notre imagination. *C'est pourquoi pendant cette vie l'être matériel ou mieux l'être de choses sensibles seul constitue l'objet adéquat de notre intelligence. Cet objet comprend non seulement l'essence des qualités sensibles, mais encore tout ce qui est essentiellement ou virtuellement contenu dans les choses sensibles et enfin tout ce qui peut être abstrait de ces choses.*

Nous pouvons concevoir distinctement l'essence des qualités sensibles ; au contraire nous comprenons confusément l'idée d'être en général et les réalités connues à l'aide de cette idée. De là cette remarque si judicieuse de Scot : Nous ne connaissons pas directement et distinctement les essences des substances, car seules les qualités sensibles par leur action sur l'intellect provoquent immédiatement la connaissance de leur essence. Les concepts, par contre, que nous pouvons former des substances se bornent à des abstractions obtenues par l'intermédiaire des concepts d'accidents. Or l'idée d'être seule peut s'abstraire des concepts de ces formes accessoires des choses. D'où ce fait : les substances ne nous sont connues que sous l'idée générale d'être ; nous les appréhendons en tant que suppôts de la quantité et des qualités, sans reconnaître d'une façon distincte ce qu'est la substance en soi.

Pourquoi toutes les choses matérielles et spirituelles ne peuvent-elles pas provoquer directement notre intellect à les comprendre, si tout l'être est l'objet proportionné à la nature de notre intellect ? Quelles causes déterminent l'état actuel de notre intelligence ? Scot répond : Nos conditions actuelles de connaissance semblent correspondre à un ordre stable, établi par les lois de la Sagesse divine pour notre vie présente. Naturellement les facultés de notre âme s'accordent et s'harmonisent : nous voyons les forces supérieures de l'âme embrasser l'objet des puissances inférieures au moment de leur collaboration parfaite. Ainsi l'imagination se représente un être particulier quand l'intelligence conçoit l'idée générale de cet être ; et l'intelligence ne peut même pas se rendre présente une idée déjà acquise, si l'image corrélative

Digitized by Google

n'existe pas dans l'imagination. Cette concordance actuelle de l'imagination et de l'intellect constitue l'ordre réglant la connaissance de l'intellect pendant cette vie terrestre. Ainsi l'action de notre intelligence est limitée aux êtres qui ont une forme reflétée d'une certaine façon dans une image. Maîs le concours de l'imagination à l'acte d'intelligence ne résulte avec une nécessité absolue ni de la nature de l'intellect, ni de l'union de l'âme avec le corps, sinon notre intelligence — même une fois maîtresse d'un corps glorifié — ne pourrait agir que sous la poussée de l'imagination, ce qui est faux. Mais si pendant cette vie, notre intellect ne conçoit les essences des choses que par abstraction, c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi. Cette disposition divine peut trouver une explication ou dans le bon vouloir de Dieu guidé par sa sagesse, ou dans la justice vindicative de Dieu punissant ainsi le péché originel, ou dans notre faiblesse. Augustin embrasse cette dernière opinion : « Où trouver la raison de ton impuissance à saisir avec une immuable pénétration la lumière éternelle, si ce n'est dans ta faiblesse ! Et pourquoi cette faiblesse si ce n'est à cause du péché ? ». Cette raison ou d'autres, ont déterminé la sagesse divine à établir les conditions de l'activité intellectuelle dans la vie terrestre (1).

(1) Generalius est obiectum primum intellectus, ut est talis potentia, quam obiectum primum motivum eius pro statu isto, et sub obiecto primo modo accepto continetur quodcumque ens creatum, non autem sub obiecto secundo modo. Et ratio est, quia nunc determinate movetur a sensibilibus, vel ab his, quae abstrahuntur ab his, propter ordinem immediatum ad phantasticam virtutem, quae tunc non erit. IV d. 45, q. 4, n. 3 ; 20, 376 b. s. Sed restat unum dubium : si ens secundum rationem suam communissimam sit primum obiectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum ?... Respondeo : obiectum primum potentiae assignatur illud, quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae, ut in aliquo statu. Quemadmodum obiectum primum visus non ponitur illud, quod adaequatur visui existenti in medio illuminato lumine candelae praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura sui. Nunc autem... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi ens communissimum, tamen pro statu isto ei adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis ; et ideo pro statu isto non naturaliter intelligit alia, quae non continentur sub illo primo motivo. Si quaeritur, quae est ratio istius status, respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa, quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus, quod potentia superior operatur circa idem, circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam ; et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiamur. Ista

Digitized by Google

Scot ne se prononce pas nettement ici sur la cause de l'état actuel de notre intellect. Il enseigne ailleurs : Il est naturel à notre intelligence, quoique non absolument naturel, de travailler avec le concours de l'imagination en raison de la coordination naturelle des facultés de l'âme, coordination postulant un objet commun pour toute activité parfaite. A cette fin la collaboration de la puissance supérieure avec la puissance inférieure est *naturelle en tant* que l'exercice ordonné des facultés est empêché, si la puissance supérieure et la puissance inférieure se dirigent vers des objets différents(1). De fait, l'intellect uni au corps ne connaît pas les choses sensibles, si l'imagination ne lui en présente une image. Il ne suit cependant pas de là que l'appui de l'imagination est absolument ou exclusivement naturel à

tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est,tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque sit igitur iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera iustitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit 15. de Trin. cap. ult. « Quae causa (inquit), cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas ? et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas? », sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelliigbilia, licet primum obiectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis I. d. 3, q. 3, n. 24 ; 9, 147 b. ss. Obiectum naturale, hoc est naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis, vel forte adhuc specialius quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili ; tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus Angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio. Q. q. 14 n. 12 ; 26, 46 b. s. Modo non possumus uti specie intelligibili sine phantasmate, tunc autem poterimus, non propter novam perfectionem, sed quia non est ibi ille ordo illarum potentiarum in operando, qui nunc est. IV, d. 45, q. 3, n. 20; 20, 366 a. Cum substantia non immutet immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur, quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus de ea, nisi sit aliquis talis, qui possit abstrahi a conceptu accidentis, sed nullus talis abstrahibilis est a conceptu accidentis nisi conceptus entis. I. d. 3, n. 9 ; 9, 109 b. Cum substantia non sit intelligibilis a viatore nisi in conceptu communi entis... Neque cognosco distincte (substratum accidentibus talis qualitatis et talis quantitatis), quid sit in se. nisi quod sit ens vel res affecta talibus, unde ulterior conceptio ,quam possum habere de illo, quid sit, est res aliqua habens talia accidentia et relationes. I, d. 22, q. 1, n. 2; 10, 224 a ss. Quant à cette connaissance des substances cf. aussi II, Met, q. 3, n, 23, ss.; 7,112 ss.; VII Q. Met. q. 3 ; 7,360-362.

(1) Supérior (potentia) non perfecte operatur circa aliquod obiectum, nisi infériores, quae possent operari, operentur circa idem. Et haec est ratio, quare distractio potentiarum animae circa diversa obiecta impediunt operationes earum. IV d. 45 q. 1 n. 5 ; 20, 272 as.

Digitized by Google

notre raison ; car même uni au corps mortel, il est en soi naturel à notre intellect d'embrasser directement et distinctement les essences des choses. Si donc nous connaissons maintenant les essences abstraites des images et si nous déployons notre activité intellectuelle à l'aide de l'imagination, cela ne saurait être un pur état de punition, comme le semblent indiquer les paroles de S. Augustin citées ci-dessus. Mais par sa nature, notre intellect attaché au corps peut concevoir les choses sensibles grâce aux représentations qu'en élabore l'imagination. Le péché originel a seulement pour effet d'empêcher l'intellect pendant son union avec le corps *mortel* d'exercer aussi son pouvoir naturel pour saisir directement et sans image les essences des choses (1). Cela vient d'un obstacle qui rend toute connaissance sans image impossible. Aucune perfection naturelle de notre raison, si grande soit-elle, ne saurait briser ces entraves. D'où l'incapacité de notre intellect à comprendre directement les essences des entités sensibles ou non, incapacité externe parce que non fondée dans la nature même de l'intellect mais imposée du dehors (2).

(1) Si l'intellect conçevait les essences sans le concours de l'imagination, celle-ci serait assurément sans acte. La volonté devrait ordonner à l'imagination de s'abtenir d'agir, de même que la volonté peut commander à la faculté visuelle de ne pas voir.

(2) Quare non exit iste actus totalis primus (anima ou intellectus). in actum secundum (intelligendi se), cum sit per se sufficiens principium eliciendi actum secundum ? Respondeo, quia est impedimentum, quod ista causa vincere non potest, sicut quantumcumque poneretur causa naturalis perfecta, numquam tamen posset agere propter impedimentum vincens. Sed quod est istud impedimentum ? Respondeo, intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. Et quare hoc ? Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere 15. Trin. cap. ultim. « Hoc tibi fecit infirmitas. Et quae causa infirmitatis nisi iniquitas ? » Idem dicit Commentator 6. Ethic. et Linconiensis ibidem, et super primo Posteriorum similiter. Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est non absolute naturalis, puta si ordo iste potentiarum, de quo dictum est in primo diffuse, necessario hoc requirat, quod quodcumque universale intellectus intelligat, oportet phantasiam actu phantasiare singulare eiusdem. Sed hoc non est ex natura, nec ista causa est absolute naturalis,sed est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quidquid dicat Augustinus... Ista causa, quae est ex parte Angeli, est sufficiens ad hoc, quod essentia Angeli sit sufficiens ratio intelligendi seipsam ; etiam ipsa talis est ex parte animae, sed in anima sunt impedimenta, in Angelo non. Non enim intellectus Angeli habet talem ordinem ad imaginabilia, sicut habet intellectus noster pro statu isto, et propter istam impotentiam intelligendi immediate intelligibilia in actu (quae impotentia non est ex impossibilitate intrinseca, sed extrinseca, quam experiebatur etiam Philosophus et non aliquam possibilitatem), dixit ipse Philosophus, quod, « intellectus non est aliquod

Digitized by Google

Si cette incapacité était interne, provenant de la nature même de notre intelligence, jamais nous ne pourrions connaître Dieu, ni les substances séparées, ce que personne ne voudrait affirmer. Par contre notre intellect est comme chargé de fers, qui le retiennent et l'empêchent d'exercer son pouvoir cognitif naturel (1).

Dans ce sens seulement on peut parler d'imperfection de notre intellect pendant la vie terrestre. Après la mort notre intellect sera plus parfait, mais cela ne viendra pas d'une nouvelle perfection qui lui sera donnée. Il pourra exercer l'activité totale qui convient à sa nature, parce que l'état où la sagesse divine l'avait placé sera changé (2).

intelligibilium ante intelligere », id est non est possibile intelligi a se ante intelligere aliorum. II, d. 3, q. 8, n. 13 s ; 12, 195 a ss ; cfr. aussi Q. q. 14, n. 12 ; 26, 46 b. s.

(1) Animae coniunctae pro statu isto ligatur potentia, ut non possit nisi circa quidditatem sensibilem vel sensibilium. Sed hoc non est ratione potentiae, alias numquam intelligeret nisi tales quidditates, et sic non posset intelligere nec cognoscere Deum nec substantias separatas, quod nullus ponit Rp. IV, d. 45, q. 4, n. 2 ; 24, 578 b.

(2) Imperfectae virtuti abstractivae necessarium medium est inter se, sensibile extra et pure intelligibile, sc. esse imaginabile; sed virtuti perfectiori abstractivae non est istud medium necessarium... Si virtus intellectus separati esset perfectior quam coniuncti, posset sine tali medio transferre obiectum ab extremo in extremum... Licet abstractiva intellectus nostri coniuncti non possit agere a sensibili abstrahendo intelligibile nisi ab hoc gradu infimo sensibili, sc. ab imaginabili, tamen illa virtus superior vel efficacior potest abstrahere a gradu magis distante, puta a sensibili extra. IV, d. 45,q. 2,n. 15 ; 20. 306 a s. Modo non possumus uti specie intelligibili sine phantasmate, tunc autem poterimus, non propter novam perfectionem,sed quia non est ibi ille ordo illarum potentiarum in operando, qui nunc est. IV, d. 45, q. 3, n. 20 ; 20, 366 a.

(*A suivre.*) P. Hubert KLUG.

Digitized by Google

LE "MARIALE,,
DE SAINT LAURENT DE BRINDES

Les religieux capucins de la province de Venise viennent de commencer la publication des *Opera Omnia* de saint Laurent de Brindes.

C'est là, semble-t-il, dans le domaine de la littérature religieuse, un événement considérable et dont l'importance dépasse de beaucoup le cadre restreint de l'Ordre qui y est immédiatement intéressé.

Nous voudrions présenter aux lecteurs des *Etudes Franciscaines* le premier tome de la publication en question, le *Mariale*, ou recueil des sermons composés par S. Laurent en l'honneur de la Très Sainte Vierge.

Il ne sera cependant pas sans intérêt, croyons-nous, de donner auparavant un rapide aperçu de la vie du Saint et aussi quelques brèves indications, tant sur son œuvre en général, que sur l'édition qu'en ont entreprise nos excellents et doctes confrères vénitiens.

S. Laurent de Brindes (1), une des gloires les plus pures, non seulement de la branche capucine de l'Ordre franciscain, mais encore de cet Ordre tout entier, naquit à Brindisi, la ville maritime bien connue, située sur l'Adriatique, au talon de la botte dessinée si nettement par

« ..... *il bel Pease*
Ch' Apennin parte, e'l mar circonda e l'Alpe » (2).

La famille du Saint n'était cependant originaire, ni de la ville où il vit le jour, ni de l'Italie méridionale, mais bien de la Véné-

(1) Nous nous contentons, pour ce court aperçu de la vie de saint Laurent, de suivre dans ses grandes lignes, en la complétant de-ci de-là, la brève relation qu'en font les PP. Editeurs au début de leur *Praefatio in editionem universam*. On trouvera à la page IX de cette *Praefatio*, (en note), une riche bibliographie des Vies du Saint qui furent écrites dans les principales langues de l'Europe.

(2) Petrarca, Sonetto XCVI in vita di M. L.

Digitized by Google

tie, et vraisemblablement, de l'illustre cité des Doges elle-même. Appartenait-elle à la noblesse, ainsi que certains biographes du Saint l'ont prétendu, la chose est douteuse, comme est douteuse aussi l'orthographe exacte du nom patronymique porté par ses membres, nom qu'on trouve écrit tantôt *de Rossi*, tantôt *Russo*.

Quoi qu'il en soit de ces détails, d'importance, somme toute, assez secondaire, ce qui est bien certain, c'est qu'eût-elle ou non la noblesse du sang et du titre, la famille de S. Laurent possédait incontestablement celle, infiniment supérieure, de la foi et des mœurs.

Aussi l'enfant de bénédiction que Dieu y fit naître, le 22 juillet 1559, reçut-il de ses parents, dès les plus tendres années, une éducation profondément chrétienne.

Son père ne put d'ailleurs présider longtemps à cette éducation, car le Seigneur le fit entrer dans la voie de toute chair alors que le futur saint atteignait à peine sa douzième année.

Ce deuil fut même pour celui-ci, l'occasion de son retour dans la province dont sa famille était originaire, et aussi celle de son entrée à l'école cléricale de Saint-Marc de Venise.

Agé d'environ 16 ans, et ses études classiques vraisemblablement terminées, le jeune homme demanda son admission dans l'Ordre, — qu'on peut dire naissant alors, puisqu'il comptait à peine un demi-siècle d'existence, — des Frères Mineurs Capucins. Sa requête ayant été agréée, il partit pour Vérone, où la province de Venise, constituée depuis quelques années seulement, avait établi un couvent de noviciat.

Les débuts du futur Général de l'Ordre dans la vie religieuse purent faire présager à ses maîtres et supérieurs l'avenir que la Providence lui réservait. S. Laurent ne brillait pas moins en effet par la science que par la piété. *Optimam sortitus indolem*, il avait reçu du ciel, en même temps que des facultés exceptionnelles du côté de l'intelligence, une volonté aussi droite et généreuse qu'ardente et ferme, et, sur ce riche fonds naturel, la grâce déversait en abondance ses trésors surnaturels de vertus et de dons

Son noviciat terminé, le jeune religieux fut envoyé à Padoue pour y vaquer aux études philosophiques et théologiques et s'y préparer à la réception des ordres sacrés.

Là, ses succès dans les sciences ecclésiastiques furent tels qu'ils incitèrent les supérieurs de la province à solliciter en sa faveur, alors qu'il n'était encore que diacre et ne devait guère dépasser sa vingtième année, la faculté de se livrer au ministère de la pré-

Digitized by Google

dication, — faculté qui, de fait, lui fut concédée par le ministre général de l'Ordre.

Après sa prêtrise, et le cours régulier de ses études étant achevé, saint Laurent fut nommé lecteur en théologie. Combien de temps exerça-t-il les fonctions d'enseignement afférentes à ce titre ? nous ne saurions le dire au juste. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il s'y livra avec une ardeur admirable et que, travaillant sans cesse à se mettre à la hauteur de la tâche qui lui était confiée, il acquit rapidement une connaissance extraordinaire, tant par son étendue que par sa profondeur, de toute la théologie et très spécialement de la Sainte Écriture. A cette connaissance se joignait d'ailleurs celle de nombreuses langues autres que le latin et l'italien ; langues bibliques ou anciennes tout d'abord : grec, hébreu, chaldéen, syriaque ; langues modernes ensuite : français, allemand, espagnol, slave, etc. (1) Sans doute saint Laurent ne possédait pas toutes ces langues avec une égale perfection. Il semble bien cependant qu'il ait été suffisamment maître des trois premières pour pouvoir en user sans difficulté dans le ministère du confessionnal et de la chaire. Bien plus, la tradition rapporte que, non seulement il lisait et écrivait couramment la si difficile langue hébraïque, mais encore la parlait de telle façon que prêchant aux Juifs dans leur idiome, ceux-ci pensaient unanimement qu'il appartenait à leur race. (2)

A vrai dire, cette science prodigieuse semble avoir été tout autant, sinon davantage, l'effet d'un don préternaturel que le fruit d'un travail acharné mis au service de puissantes facultés intellectuelles. Lui-même n'hésitait pas d'ailleurs, nous aurons occasion de le redire, à reconnaître et proclamer qu'il devait sa science en général et, très particulièrement, sa connaissance extraordinaire de l'hébreu, à une intervention toute spéciale de la bienheureuse Vierge Marie.

Le rayonnement d'une telle science comme aussi celui de l'admirable vertu dont elle s'accompagnait, ne pouvaient longtemps se renfermer dans les limites étroites d'un scolasticat religieux.

Du reste, nous l'avons vu, saint Laurent avait déjà dû se livrer à la prédication alors qu'il n'était encore que diacre. Une

(1) Cf. les divers procès de béatification du Saint. — Vraisemblablement, ce qu'il faut entendre ici par langue slave, c'est le tchèque, puisque, ainsi qu'on le verra tantôt, saint Laurent eut à exercer en Bohême le ministère sacré et la charge de Commissaire provincial.

(2) Ibidem.

Digitized by Google

fois prêtre, cet office devint une de ses principales occupations, et finit même, semble-t-il, par absorber, pour un temps, toute son activité.

Il y était d'ailleurs merveilleusement préparé, tant par ses connaissances théologiques et sa sainteté que par les dons exceptionnels que Dieu lui avait départis dans le domaine de l'éloquence.

La tradition rapporte même que, de fort bonne heure, au temps de l'enfance du Saint, la splendeur de son talent futur d'orateur s'était révélée aux yeux des habitants de sa ville natale.

A Brindisi, en effet, comme dans beaucoup de villes d'Italie, c'était alors la coutume, — conservée en plus d'un lieu, et à Rome même, en l'église de l'*Ara cœli*, par exemple, durant l'octave de Noël. — de faire monter en chaire, ou bien *sul pulpito* des prédications solennelles, petits garçons et petites filles chargés de débiter un court et naïf sermon se rapportant à la fête du jour. Or on raconte que lorsqu'il avait cet honneur, si envié des *bambini* italiens, le futur Laurent de Brindes plongeait ses auditeurs dans le ravissement, non seulement par la modestie de son attitude et l'angélique piété que reflétait tout son extérieur, mais encore par la facilité et le charme de son élocution.

A tous ces dons, soit naturels, soit surnaturels, s'ajoutaient d'ailleurs en S. Laurent un zèle et une foi qui rappellent celle de l'Apôtre des Gentils. Il n'est donc pas étonnant que, parcourant en prêchant les principales cités d'Italie, et franchissant bientôt les monts pour évangéliser d'autres contrées de l'Europe, il ait remporté partout des succès égaux à ceux des plus célèbres missionnaires de tous les temps et de tous les pays.

De fait, sa puissante parole remuait profondément les foules, produisant d'extraordinaires fruits de conversion parmi les pécheurs, et ramenant à la vraie foi, ou y affermissant, les âmes qu'en avait arrachées ou y avait fait chanceler, soit les violentes attaques des pseudo-réformateurs, soit l'action terriblement dissolvante du néo-paganisme de la Renaissance.

Ce fut surtout dans l'Allemagne de l'Ouest et du Sud, et dans la Bohême, qu'il eut à se mesurer avec les hérétiques, ici avec les redoutables sectateurs du farouche Jean Huss, là avec les disciples non moins fanatiques du moine apostat de Wittemberg, Martin Luther. Il le fit, à la fois, par l'exemple, la parole et la plume, et ce avec une telle force et un tel succès, que bientôt on le regarda comme le principal défenseur de la foi

Digitized by Google

catholique dans les régions que nous venons de mentionner, et tout particulièrement dans l'Allemagne du Sud.

Il n'eut pas d'ailleurs à combattre que la seule hérésie. Il lui fallut aussi par ordre exprès du Souverain Pontife lui-même, s'attaquer à l'infidélité.

Clément VIII, en effet, instruit tant de ses succès apostoliques que de sa parfaite connaissance de la langue hébraïque, lui donna mission de se consacrer de façon très spéciale au difficile labeur de la conversion des Juifs.

Ici encore il réussit au-delà de toute espérance et nombreux furent les fils obstinés de la Synagogue qu'il amena à la foi libératrice du Sauveur Jésus.

* * *

Cependant le jeune Ordre des Capucins, à peine sorti des terribles difficultés qui marquèrent les premiers lustres de son existence, ne pouvait laisser la lumière et la force que le Seigneur, dans sa miséricorde, venait de lui envoyer en la personne de Laurent, se consumer à peu près exclusivement dans les travaux d'un ministère tout extérieur. Aussi les charges administratives, modestes d'abord, puis croissant rapidement d'importance pour atteindre finalement aux plus hauts degrés de la hiérarchie religieuse, furent-elles vite imposées à notre Saint. Nommé plusieurs fois gardien, c'est-à-dire supérieur local, il dut bientôt prendre en mains le gouvernement des provinces de Venise, de la Suisse, de Toscane et de Gênes. Elu ensuite définiteur général en 1596, il se vit envoyé en qualité de visiteur et commissaire général dans les provinces, alors en formation, de Cologne et de Prague. Enfin le chapitre général de 1602 lui confia la charge de Ministre Général, ou, plus exactement de Vicaire Général de l'Ordre. Son triennat expiré, il rentra dans le rang, mais, en 1613, fut élu de nouveau Définiteur Général, charge dans laquelle le confirma le chapitre de 1618 et qu'il remplissait encore au moment de sa mort, survenue l'année suivante (1).

A peine est-il besoin d'ajouter qu'en S. Laurent, comme en tant d'autres saints, la prudence et le zèle du Supérieur égalèrent la science du théologien, l'ardeur de l'apôtre, la vertu du religieux.

Ce fut surtout pendant les missions du Saint à Cologne et à

(1) Cf. *Ordinationes et Decisiones Capitulorum Generalium Ordinis Fr. Min. SS. Franscici Capuccinorum. Romae*, 1851, pp. 32, 34, 36, 42, 44. — Cf. etiam, PASTOR, *Geschichte der Päpste*, XII, p. 201.

Digitized by Google

Prague et pendant son Généralat qu'on en eut des preuves. En Allemagne occidentale, par exemple, et en Bohême, il bâtit de nombreux couvents et fit des provinces monastiques de ces régions une des digues les plus solides de la foi catholique contre la marée montante des hérésies luthérienne et hussite (1).

Quant à son court généralat il marqua une ère de prospérité extraordinaire pour la réforme franciscaine des Capucins. Non seulement S. Laurent défendit son Ordre contre les attaques sans cesse renaissantes dont il était l'objet et qui, plus que tout le reste, en avaient, au début, rendu l'existence si précaire, mais encore il lui donna une telle impulsion qu'on le vit, sous sa sage et active direction, se répandre à peu près dans l'Europe entière. Il fit plus et mieux encore en travaillant efficacement à y promouvoir une discipline religieuse à la fois sévère et paternelle, et à y établir les études sacrées sur des bases aussi larges que solides.

* * *

Mais de plus hautes tâches encore attendaient l'éminent Capucin. Légat *in spiritualibus* du Souverain Pontife dans la guerre entreprise par les princes chrétiens de l'Europe centrale et orientale contre les Turcs, il soutint et enflamma à ce point, aussi bien par l'exemple de son admirable force d'âme que par la puissante efficacité de son ardente parole, le courage des soldats et des chefs qu'on n'hésita pas à lui attribuer d'un commun accord le principal mérite de la belle victoire de Stuhlweissenburg (2).

Chargé par le Souverain Pontife Paul V (3) et l'empereur d'Allemagne Rodolphe II de négocier un traité d'alliance entre eux et le roi d'Espagne Philippe III, il réussit au-delà de toute espérance dans la délicate mission dont on attendait tant pour le bien de la religion chrétienne et de la sainte Église Romaine.

Plus tard, dans le but de mettre fin aux guerres qui désolaient la péninsule, Paul V lui confia d'autres missions auprès de l'empereur d'Allemagne, du roi de Bavière et de divers princes italiens. Ici encore le succès couronna les efforts de l'humble franciscain, grâce auquel l'Italie finit par retrouver, pour un temps, la paix tant désirée.

Dans un but de paix encore, le même Pontife, en 1619, dépêcha de nouveau Laurent au roi d'Espagne. Ici pourtant

(1) PASTOR, *ibid.*, et XI, 281, 282.
(2) En 1601, cf. PASTOR, *ibid.*, p. 200.
(3) *Ib.* p. 522-3.

Digitized by Google

devait se terminer la carrière diplomatique de notre Saint, en même temps que son pèlerinage terrestre. Arrivé en effet à Lisbonne, il y mourut, brisé de travaux et chargé de mérites, le 22 juillet de l'an du Seigneur 1619, au jour même où s'achevait la soixantième année de son âge.

Cette mort fut un deuil pour la chrétienté, et un historien allemand, à peu près contemporain du saint Général, pouvait écrire quelque vingt années après l'événement : « Au trépas de Laurent, l'Europe presque entière. fut plongée dans la douleur. Le roi catholique d'Espagne affirma qu'il n'avait pas été moins affecté de cette mort que de celle de son propre frère. Le Pontife Suprême et Père de tous les chrétiens, Paul V, et avec lui tous les cardinaux, Pères et Princes de l'Église de Rome pleurèrent également Laurent. » (1)

Il n'y eut pas d'ailleurs que ces illustres personnages à porter le deuil du pauvre, mais si grand capucin défunt, car aux services funèbres célébrés pour le repos de son âme, dans la plupart des villes d'Europe, on vit accourir d'immenses foules de peuple...

Laurent de Brindes jouissait de la récompense due à ses vertus, mais Dieu qui voulait que, dès ici-bas, ses héroïques vertus fussent, par l'authentique consécration de l'Église,pleinement manifestées aux yeux du monde chrétien, ne tarda pas à leur donner l'irréfragable sanction des miracles.

Aussi les procès prescrits par le droit canonique ayant été régulièrement accomplis, Pie VI éleva-t-il Laurent au rang des Bienheureux le 18 janvier 1783 et, moins d'un siècle après, le 8 décembre 1881, Léon XIII l'inscrivait définitivement sur les pages, à jamais glorieuses, du catalogue des Saints.

II

Comme on a pu le voir d'après l'esquisse sommaire que nous venons d'en tracer, la vie de saint Laurent de Brindes fut extraordinairement remplie.

Immenses labeurs apostoliques, missions aussi nombreuses que graves et délicates, et, surtout, lourdes et incessantes responsabilités administratives pesèrent, pendant quarante années, sur les épaules du vaillant religieux.

A cela s'ajouta, par surcroît, une vie de contemplation particulièrement intense, si intense même que peu d'autres saints,

(1) RADERUS, *Bavaria pia*, p. 168, Monachii, 1628.

Digitized by Google

de ceux surtout qui durent s'adonner à un incessant labeur extérieur, en possédèrent une qu'on lui puisse comparer. (1)

On ne serait donc aucunement surpris si, malgré ses brillants dons intellectuels et sa science prodigieuse, saint Laurent ne nous eût laissé que peu ou même pas du tout de travaux écrits.

Or, c'est tout juste le contraire qui s'est produit. Il reste, en effet, de ce missionnaire infatigable, de ce chef religieux de florissantes provinces monastiques d'un grand Ordre, de ce diplomate auquel de si hauts intérêts furent confiés, une œuvre littéraire considérable, d'une ampleur telle qu'elle égale sous ce rapport, l'œuvre littéraire de plus d'un Père de l'Église. C'est ainsi que l'édition des seuls ouvrages de saint Laurent qui soient actuellement aux mains des PP. Éditeurs ne comptera pas moins de douze gros volumes in-4°, de 600 à 800 pages chacun.

Au reste, voici l'*Elenchus* de ces ouvrages tel qu'on le trouve dans la *Praefatio in editionem universam* (2), placée en tête du *Mariale* récemment sorti des presses :

Explanatio in Genesim (latine) ;
Dissertationes adversus Lutherum et Layserum latine, hebraice et graece exaratae (latine) ;
(Dissertationes) adversus Lutherum et Layserum dogmatice exaratae et responsio ad libellum Layseri (latine) ;
Mariale, sermones de Virgine Deipara (latine) ;
Quadragesimale (latine) ;
Quadragesimale (latine) ;
Quadragesimale (latine) ;
Adventus (latine) ;
Adventus (italice) ;
Dominicale (latine)
Dominicale (latine) ;
Dominicale (latine) ;
Sanctorale (latine) ;

(1) On sait que S. Laurent de Brindes, saisi qu'il était de longues et fréquentes extases pendant la célébration des saints Mystères, employait ordinairement, à cette célébration, 3, 4, et, vers la fin de sa vie, 6, 8, 10 et jusqu'à 12 heures d'horloge ! (Cf. les biographies du Saint et les procès de béatification. — *Sum.*, fol. 63 et 67.)Une gravure, bien connue dans l'Ordre des Capucins, a concrétisé par l'image ce fait extraordinaire. Elle représente le saint à l'autel, revêtu des ornements sacrés et ravi en contemplation par l'apparition du divin Enfant, tandis que le bon frère lai qui lui sert la messe, et qui ne reçoit évidemment pas les mêmes faveurs mystiques, dort profondément à ses pieds, à demi couché sur les derniers degrés de l'autel.

(2) *Mariale*, pp. X et XI.

Digitized by Google

Silva isagogica in conciones adventus (latine) ;
Conciones annuales super Evangelia (italice) ;
Quadragesimale et adventus (latine) ;
Conciones (aliquae) (italice) ;
De rebus Austriae et Bohemiae commentariolum (italice) ;
Sermo de B. P. Francisco (italice) ;
Epistolae quadraginta (latine vel italice)

Ce catalogue, nous le répétons, ne contient pas, quelque riche qu'il soit, la totalité des œuvres sorties de la plume de saint Laurent de Brindes, mais seulement la totalité de celles de ces œuvres qui se trouvent actuellement aux mains des PP. Éditeurs.

Aux ouvrages qu'il énumère, il faut, en effet, ajouter :

1° Six lettres familières à François Ceratto, lettres écrites en italien et qui furent examinées par la Congrégation des Rites, lors du procès de Béatification ;

2° Quatre lettres circulaires envoyées par S. Laurent, durant son généralat, aux religieux de l'Ordre, pour les exhorter à la généreuse observance de la perfection séraphique ;

3° Une *Expositio in Ezechielem Prophetam* ;

4° Un traité *De modo concionandi*, à l'usage des jeunes prédicateurs.

De ces deux dernières œuvres, ainsi que des quatre lettres circulaires aux religieux de l'Ordre, il est fait mention dans les deux *Bibliothecae Scriptorum Ordinis Minorum Sancti Francisci Capuccinorum*, celle de Denys de Gênes et celle, postérieure, de Bernard de Bologne.

De plus, certains attribuent à S. Laurent de Brindes la composition, totale ou partielle, du *Direttorio di diritto*, instruction canonique d'où est sorti l'actuel *Modus procedendi pro Ord. FF. Min. S. Francisci Capuccinorum*.

Il semble aussi fort probable que S. Laurent a rédigé par écrit, sinon toutes, du moins plusieurs de ses relations sur les nombreuses et graves missions qui lui furent confiées par les Souverains Pontifes, l'empereur d'Allemagne, les rois, les princes, et qu'il doit rester trace de ces pièces dans les archives vaticanes et dans celles des divers états intéressés.

Enfin, après la mort du Saint, de nombreuses lettres, et peut-être même des ouvrages plus importants, ont été, on en a la certitude, donnés à titre de souvenirs, devenus bientôt des reliques, soit à des personnages marquants, soit même à des églises, couvents ou autres lieux.

Digitized by Google

Aussi est-ce à bon droit que les PP. Editeurs nourrissent l'espoir de pouvoir enrichir d'un certain nombre de précieux numéros la liste des œuvres dont ils ont entrepris la publication, espoir que nous souhaitons avec eux de voir se réaliser dans la plus ample mesure possible.

* * *

Ainsi qu'on a pu le remarquer, l'activité littéraire de saint Laurent de Brindes s'est exercée dans des genres assez divers : Commentaires sur l'Écriture Sainte, traités de controverse, lettres, ordonnances monastiques, sermons, etc...

C'est cependant en vue du ministère de la chaire qu'elle a produit ses fruits les plus abondants, puisque parmi les œuvres du Saint qui nous sont connues avec certitude, celles qui appartiennent au genre oratoire comportent trois Carêmes entiers, trois Avents, trois *Dominicalia* ou sermons et homélies pour les dimanches de l'année, un *Mariale*, (sermons *de Beata*), un *Sanctorale* (sermons *de Sanctis*), et diverses autres suites ou recueils de prédications.

Ce qu'on a pu remarquer encore, c'est que, dans leur très grande majorité, les œuvres de S. Laurent, fût-ce ses œuvres oratoires, ont été écrites non en langue vulgaire, mais en latin.Seuls, en effet, un Avent, les *Conciones annuales super Evangelia*, les *Conciones aliquae* et un ou deux discours de moindre importance l'ont été dans l'idiome maternel du Saint, la *dolce favella* du Dante, de Pétrarque et du Tasse.

Évidemment, il ne suit pas de là que S. Laurent ait prêché tous ses sermons dans la langue classique de la théologie et de la liturgie romaines. Il les prêcha au contraire, du moins pour la plupart, dans la langue que comprenait le peuple. Or, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, cette langue, soit en Italie, soit dans les diverses contrées évangélisées par S. Laurent, n'était plus depuis longtemps, ou même n'avait jamais été, le latin, même le latin dégénéré du moyen-âge.

Mais la forte culture scolastique de S. Laurent et son admirable connaissance de la Vulgate, — dont il possédait le texte à peu près entièrement de mémoire, — enfin l'obligation où il se vit bientôt de prêcher en divers idiomes, lui rendit sans doute plus aisée la composition de ses sermons en latin qu'en sa langue maternelle ou en toute autre langue moderne. De plus, il est hors de doute qu'il n'ait manié avec une sûreté et une facilité

Digitized by Google

de tous points remarquables la langue sacrée de l'Église d'Occident.

Il ne faudrait pas penser d'ailleurs que, parce qu'écrite dans une langue autre que celle dans laquelle elle fut généralement prêchée, l'œuvre oratoire de S. Laurent ne se composât que de *schemata*, plans sommaires, plus ou moins mûris et plus ou moins détaillés, des sermons innombrables prêchés par l'éminent religieux.

Certes, le procédé n'étonnerait pas de la part d'un orateur aussi richement doué et sur lequel pesaient d'autre part, tant et de si graves soucis.

Néanmoins, à en juger par le *Mariale*, et si l'on en excepte quelques morceaux, vraiment trop brefs pour qu'on puisse y voir autre chose qu'une esquisse du sujet à développer en chaire, tous les sermons du Saint sont entièrement et définitivement rédigés selon toutes les règles de l'art oratoire.

C'est même là, ce qui, indépendamment de la valeur intrinsèque de l'œuvre, donne à l'édition des sermons et de tous les autres écrits de S. Laurent un intérêt tout particulier.

Alors en effet que nous n'atteignons la pensée de maint orateur sacré, en particulier chez les Pères, ou celle de plus d'un Docteur scolastique, qu'à travers la transcription de tachygraphies plus ou moins exactes, prises par les auditeurs du Maître, pendant le cours de sa prédication ou de sa leçon, nous nous trouvons ici en présence d'une œuvre certainement originale, vivante pour ainsi parler, telle en un mot, qu'elle est sortie de l'esprit, du cœur et même de la main de son savant et saint auteur.

« Même de la main du saint et savant auteur », ai-je dit.

C'est que, de fait, dans leur totalité, les œuvres de S. Laurent, actuellement en possession des éditeurs, nous arrivent par le moyen du propre manuscrit de l'auteur, en sorte que ces mêmes œuvres nous apparaissent ou nous apparaîtront bientôt, non seulement dans leur *genuinitas* substantielle, mais encore sans aucune de ces altérations accidentelles qu'y eussent à peu près fatalement introduites des copies successives.

* * *

De ce que nous venons de dire, on conclurait aisément que le travail des éditeurs de cette œuvre considérable ne se heurte à aucune difficulté. Et ce serait là pourtant une lourde erreur. C'est au contraire à une tâche très ardue que s'est attelée la

Digitized by Google

petite phalange de religieux qui ont entrepris de faire connaître au monde chrétien les trésors ignorés renfermés dans les manuscrits de leur illustre et saint confrère, car nombreuses et graves sont les difficultés qu'ils ont à surmonter.

De ces difficultés nous n'en mentionnerons que deux seulement.

La première provient de la calligraphie tout à fait *sui generis* de l'auteur, calligraphie telle qu'elle rend la lecture des manuscrits à peu près impossible pour quiconque ne s'est pas adonné à de sérieuses études paléographiques. Et de plus, l'habitude qu'avait S. Laurent de se servir des langues anciennes le fait souvent recourir à des signes abréviatifs empruntés à ces langues et dont l'intelligence requiert, avec la connaissance de ces mêmes langues, une attention extrêmement soutenue, parfois même un véritable don de divination.

La seconde difficulté dont nous voulons parler, — difficulté plus grave encore que la précédente, — réside en ce fait que S. Laurent ne donne jamais, fût-ce de façon approximative, la référence des innombrables citations dont il émaille ses discours et autres travaux. Il se contente d'insérer dans son texte, le titre du livre, ou plus simplement encore le nom de l'auteur auquel il recourt. Heureux encore quand la citation ne s'introduit pas dans le dit texte sans qu'il soit fait mention le moins du monde de son origine. Or avec une conscience qu'on ne saurait trop louer, les éditeurs veulent retrouver toutes ces citations, en vérifier l'exactitude et en donner la référence exacte.

Pour celles de l'Ecriture sainte, le travail est relativement aisé, mais il n'en saurait être de même quand l'autorité invoquée est celle d'un Père de l'Église ou de tout autre auteur. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les recherches entreprises pour découvrir l'origine exacte d'une seule citation, insuffisamment ou nullement indiquée, exigent parfois, non seulement des heures ou même des jours, mais encore des semaines d'ingrat et pénible labeur.

* * *

Il faut pourtant reconnaître que, même les très sérieuses difficultés dont nous venons de donner un aperçu ne sont pas et ne furent jamais insurmontables. Elles l'étaient d'autant moins qu'on peut les dire compensées, en partie, par ce fait que la plus grande partie des œuvres de S. Laurent de Brindes, voire la presque totalité de celles actuellement connues avec cer-

Digitized by Google

titude, existent en état de conservation à peu près parfaite dans *l'archivum* de la province capucine de Venise.

Or, on s'en souvient, c'est en 1619 que le saint Général mourut ; en 1783 que Pie VI le béatifia et en 1881, que Léon XIII l'éleva définitivement aux honneurs des autels. Cent cinquante ans se sont écoulés donc depuis la béatification, et près de cinquante depuis la canonisation du saint Général, avant que les œuvres qu'il a laissées aient commencé de voir le jour.

Sans doute, il y eut, depuis la première reconnaissance officielle de culte rendu à notre héros, les troubles de la Révolution française, troubles dont le retentissement fut si profond en Europe, particulièrement dans la Haute-Italie ! Il y eut ensuite les guerres napoléoniennes, puis les luttes entreprises par la Haute-Italie pour se libérer du joug autrichien. Vint finalement la persécution qui suivit de si près la réalisation de l'unité italienne sous le sceptre de la maison de Savoie.

En outre, les temps dont nous parlons ne se montrèrent guère plus, sous le rapport intellectuel que sous le rapport politique, favorables à la publication d'une œuvre dans le genre de celle de saint Laurent.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il est un peu douloureux de constater que, pendant de si longues années, une telle lumière resta sous le boisseau et que le grand Ordre auquel Dieu l'avait confiée ne fit rien, ou presque rien, pour l'en tirer.

Serait-il donc à ce point fondé, et devrions-nous l'étendre à notre famille religieuse tout entière, le reproche qu'Henri Brémond nous adresse à nous, Capucins français :

« Plus on étudie les documents et plus on se persuade que leur juste place n'a pas encore été faite aux Capucins dans l'histoire de la renaissance que nous racontons. Zèle ou succès, j'ai comme la certitude qu'ils ne le cèdent à personne et cependant très peu les connaissent. Qu'ils s'en prennent d'abord à eux-mêmes. Jusqu'à ces derniers temps, ils ont par trop négligé d'entretenir les gloires et d'exposer les prouesses de leur Ordre.

Quels soins ont-ils pris de leurs grands humanistes ?... Où voit-on qu'ils aient défendu leur incomparable mystique, Benoît de Canfeld ? Aussi bien, pourquoi ne pas avouer que leur histoire même nous éblouit, nous déroute ? » (1)

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome II, *L'invasion mystique*, p. 142.

Digitized by Google

* * *

Mais Dieu avait choisi, pour remédier au pénible état de choses dont il vient d'être question, et son heure et son homme.

L'heure sonna le 6 mai 1925 ; l'homme devait être le T. R. P. Vigile de Valstagna, élu à la date qu'on vient de voir, Provincial de la Province de Venise. Religieux d'une sérieuse culture théologique et doué, par surcroît, de larges vues et d'une très ferme volonté, il inscrivit aussitôt au programme de son provincialat la publication des œuvres de S. Laurent de Brindes, son glorieux prédécesseur à la tête de la province de Venise.

A vrai dire, chez le P. Vigile, ce projet ne datait pas du moment de son élection au Provincialat. Depuis de longues années au contraire, depuis le temps même de ses études, le Père en caressait l'idée. Son élévation à la première charge de la province ne faisait que lui apporter les moyens de tenter la réalisation de ce dont il avait fait un des buts principaux de sa vie.

Il ne tarda pas à s'ouvrir de ses intentions au Ministre général d'alors, le R^me^ P. Joseph-Antoine, aujourd'hui Mgr Bussolari, archevêque de Modène, lequel leur donna incontinent sa haute et complète approbation.

Et le courageux initiateur se mit à l'œuvre. Il choisit quelques religieux particulièrement aptes à la tâche qu'il leur destinait, les réunit au couvent provincial de la *Giudeca*, à Venise, et, les déchargeant de tous autres soins, commença par les faire se perfectionner dans les connaissances paléographiques et linguistiques qui allaient leur être indispensables.

Entre temps, il réunissait au même couvent de la *Giudeca* tous les matériaux et instruments nécessaires au grand œuvre auquel il s'attaquait. Et bientôt ces travaux d'approche étant achevés, commençaient, sous la direction personnelle du T. R. P. Vigile, ceux du déchiffrement, de la transcription et de l'annotation des précieux manuscrits.

Vint le chapitre général de mai 1926.

Les premières difficultés étant alors vaincues, le succès ne semblait plus douteux. Aussi, le T. R. P. Provincial de Venise communiqua-t-il à ses collègues et aux custodes des autres provinces capucines, réunis avec lui au couvent généralice à l'occasion du chapitre, les grandes lignes de son projet. Une approbation unanime et de chauds encouragements accueillirent cette communication.

Mais un appui plus efficace devait venir au T. R. P. Vigile des nouveaux supérieurs de l'Ordre. En effet le R^me^ P. Mel-

Digitized by Google

chior de Benisa, le nouveau Ministre général de l'Ordre, et sa R^me^ Définition firent plus que donner au projet du Provincial de Venise leur approbation et leurs encouragements. Ils aidèrent puissamment, non seulement par de sages conseils et d'opportunes directives, mais encore par un secours matériel considérable, à la mise en marche définitive de la difficile entreprise qui en était l'objet.

Aussi, au mois de mars 1928, après trois longues années de labeur ininterrompu, sortait des presses du séminaire de Padoue, sous la forme d'un magnifique in-4° de 659 pages, le premier volume des :

S. LAURENTII A BRUNDUSIO
Ordinis FF. Min. s. Francisci Capuccinorum
OPERA OMNIA
A Patribus Min. Capuccinis Prov. Venetae
e textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata.

III.

C'est une très heureuse idée d'avoir commencé l'édition des œuvres complètes de S. Laurent de Brindes par celle de son *Mariale*, ou recueil de sermons en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie.

Par là, en effet, on place sous le patronage de la *Virgo Auxiliatrix* et de l'*Omnipotentia supplex*, — ce qui est en assurer le succès, — la publication commencée des œuvres d'un de ses plus grands serviteurs. On donne en même temps, à l'Immaculée Mère de Dieu,

Per Christum praeservata,
Per Franciscum defensa,

une nouvelle marque de la tendre dévotion que l'Ordre franciscain en général, la branche capucine en particulier, nourrissent envers elle.

Enfin, et surtout, on répond ainsi très certainement au désir du saint auteur, dont le *Mariale* fut, à n'en pas douter, ce qu'il a écrit avec le plus d'amour et le plus de joie.

Car, si tous les saints sans exception ont entouré la Reine du Ciel et de la terre de vénération et d'amour, il n'y en eut aucun peut-être, chez qui ces sentiments aient atteint plus de profondeur et d'intensité que chez S. Laurent de Brindes.

Comme ce grand serviteur de Dieu estimait être redevable à la Mère du Verbe Incarné de tous les dons qui lui avaient été

Digitized by Google

départis, de sa science entière, par exemple, et très spécialement de sa profonde connaissance de la langue hébraïque, voire du bienfait de la vie, il professait envers sa célèbre Protectrice une singulière et très ardente piété. « Aussi est-il difficile, sinon impossible, d'exprimer à quel point il l'entourait de respect et d'amour. Il avait constamment le nom de Marie dans le cœur et sur les lèvres. Le plus souvent, c'était en contemplant ses grandeurs que le ravissement de l'extase s'emparait de lui : et il suffisait qu'il pensât à elle, ou en parlât pour qu'il perdît conscience de ce qui se passait autour de lui.

« En voyage, il aimait à chanter les louanges de la Vierge, répétant de préférence celles qu'a composées Pétrarque en l'honneur de la Sainte Mère de Dieu. Avait-il à traiter quelque affaire particulièrement grave et délicate ? il la plaçait sous le patronage de Marie et c'est à celle-ci qu'il attribuait l'heureuse issue de la négociation ou de l'entreprise. Tous les jours il récitait l'Office de la Bienheureuse Vierge et ne manquait jamais de célébrer la sainte messe en son honneur quand la liturgie le lui permettait.

« Presque jamais il ne prêchait au peuple chrétien sans parler de la Vierge et, lorsqu'il le faisait, c'était avec une telle ardeur que rien, pas même la perte de sang qu'elle pouvait lui occasionner, ne pouvait la diminuer.

« Si c'était aux Juifs qu'il lui fallait adresser la parole sainte, il commençait par se prosterner devant une image de la Vierge et, là, priait avec tant de ferveur que les larmes baignaient, non seulement son visage, mais encore son habit. Quand il bénissait, soit ses frères, soit les fidèles, il ne manquait d'ajouter au très saint nom de Jésus, le nom béni de la Vierge. Que, s'il écrivait quelque lettre, fût-ce à des princes, il la terminait le plus souvent par ces mots : *Nos cum prole pia benedicat Virgo Maria*, ou par une autre formule du même genre. Enfin ce fut dans une très tendre invocation à la Sainte Mère du Sauveur qu'il rendit sa belle âme à Dieu » (1).

Nous n'avons donc rien exagéré en disant que peu de saints ont fait montre envers la Très Sainte Vierge d'une dévotion plus tendre et plus ardente que celle que lui témoigna constamment saint Laurent de Brindes. Cependant, comme le remarquent avec raison les PP. Éditeurs, la preuve la plus lumineuse de la tendresse et de l'ardeur de la dévotion de notre saint envers

(1) *Opera omnia S. Laurentii a Br.* — Introductio in primum volumen. — De s. Laurentii erga B. V. M. pietate, pp. XVII et XVIII.

Digitized by Google

l'Immaculée Mère de Dieu se trouve dans le *Mariale*, qui, par leurs soins, vient enfin de voir le jour.

* * *

Le recueil des sermons de saint Laurent en l'honneur de la Vierge est formé de deux éléments divers.

Le premier n'est autre que le *Mariale* proprement dit de l'auteur, c'est-à-dire la collection, formée par le saint Général lui-même, de la plupart de ses sermons *de Beata*, collection qui, prend place, sous le N° 4, dans l'*Elenchus*, reproduit plus haut, de celles de ses œuvres actuellement aux mains des PP. Éditeurs.

Le second élément renferme les autres sermons, traitant du même glorieux sujet, que l'on rencontre épars dans le reste de l'œuvre oratoire du saint et que les dits PP. Éditeurs ont eu la judicieuse pensée de réunir à ceux du *Mariale* proprement dit.

Bien entendu, les deux éléments divers du *Mariale* actuel, se fondent en celui-ci dans un tout harmonieux, c'est-à-dire que les sermons, extraits de collections autres que le *Mariale* proprement dit, ont été intercalés à la place qui leur revient logiquement parmi ceux dont se compose ce recueil initial.

Ainsi comprise, l'œuvre mariale complète de saint Laurent, le *Mariale* tel qu'on nous le présente aujourd'hui, se divise en deux parties : *Sermones de laudibus et invocatione Virginis Deiparae* ; *Sermones de festis Beatae Mariae Virginis*.

La première de ces deux parties se subdivise, à son tour, en sept sections et, dans son ensemble, le recueil actuel présente le chiffre respectable de quatre-vingt-quatre sermons.

* * *

Quatre-vint-quatre sermons sur les grandeurs de Marie, c'est certainement un total appréciable. Peu même d'orateurs sacrés ont élevé pareil monument à la gloire de la divine Mère du Verbe Incarné. Sans doute, il ne faut pas l'oublier, tous les sermons en question ne sont point d'égale importance et certains même, nous l'avons dit, apparaissent comme de simples *schemata* à développer en cours de prédication. Ces derniers ne constituent pourtant qu'une exception et leur extrême brièveté est amplement compensée d'ailleurs par la longueur, assez considérable, de beaucoup d'autres morceaux. En moyenne, chaque sermon présente de 7 à 8 pages de texte in-4°, soit la matière d'une prédication de 50 minutes ; plutôt de 40, ou même de 30 que de 50, si saint Laurent prêchait avec la volubilité propre à la plupart

Digitized by Google

des orateurs d'au-delà des Alpes, et particulièrement à ceux qui sont originaires de l'Italie méridionale.

Inégaux en longueur, les sermons du *Mariale* le sont aussi, quelque peu, quant à la valeur de la composition littéraire.

A vrai dire, la langue y est toujours soutenue. Sans viser le moins du monde à la recherche de la forme, saint Laurent se révèle en effet, dans son œuvre oratoire latine, un remarquable écrivain. Son latin est généralement d'une correction parfaite ; et si la syntaxe qu'il suit n'obéit pas toujours aux règles fixées par la grande époque classique de la langue, elle est cependant très supérieure à celle qu'emploient ordinairement la plupart des scolastiques et des écrivains de la basse latinité.

Quant au style, il coule de source : simple, facile, élégant même. L'auteur, qui, nous l'avons dit, ne vise pas le moins du monde à la recherche de la forme, ne vise pas davantage à l'effet oratoire.

Cet effet, pourtant, il l'atteint très fréquemment et il lui arrive même, plus d'une fois, de s'élever jusqu'aux accents de la plus haute éloquence.

C'est cependant sous le rapport du style, beaucoup plus que sous celui de la langue elle même, que se note l'inégalité dont nous avons parlé plus haut.

Car, bien qu'en général il évite la redondance, saint Laurent se laisse parfois aller à de trop fréquentes répétitions de textes, ou encore à des commentaires d'une prolixité quelque peu fatigante.

Mais ce sont là des défauts qui ne se rencontrent qu'assez rarement dans le *Mariale*, et qui semblent plutôt attribuables à la rapidité de la composition qu'au manque de goût de l'orateur.

De fait, on ne les rencontre guère que dans les sermons qu'on sent avoir été insuffisamment travaillés, soit qu'ils n'aient jamais été destinés à l'impression (1), soit que leur auteur, écrasé sous un poids énorme de soucis et de responsabilités, n'ait pu les composer que hâtivement et en s'y reprenant à diverses reprises.

Au reste, ces légères taches ne déparent pas de façon notable la beauté de l'ensemble, et n'empêchent nullement d'admirer à quel point saint Laurent avait reçu de Dieu le don royal de l'éloquence, ce « pectus quod disertos facit », et emprunté aux hommes

(1) Il ne semble pas douteux en effet, que S. Laurent n'ait destiné à l'impression quelques-unes de ses œuvres. Cf. *Mariale*, Praef. in édit. univ. P. XIV.

Digitized by Google

une très forte culture littéraire, portant même le sceau du brillant humanisme qui régnait en triomphateur, au temps où, adolescent, Laurent se livrait aux études classiques.

Cependant ce qui, plus que la correction de la langue et la propriété du style, frappe dans le *Mariale* de notre Saint, c'est tout d'abord la conscience avec laquelle son auteur se livrait au ministère de la parole sacrée, et c'est ensuite l'ampleur et la richesse de la science patristique et scripturaire qu'il déployait dans l'exercice de ce même ministère.

Il suffit, en effet, de se rappeler la diversité, l'importance et la difficulté des affaires que, sa vie durant, saint Laurent eut à traiter, l'activité qu'il eut à déployer au cours de sa féconde carrière de missionnaire et de diplomate, enfin son immersion, — qu'on nous pardonne le mot, — à peu près incessante dans les profondeurs de la contemplation, pour que ce ne soit pas seulement l'importance de son œuvre écrite, mais encore et surtout la perfection de cette œuvre, — à en juger du moins par les sermons *de Beata*, — qui remplissent le lecteur d'étonnement et d'admiration.

Aussi, ne croyons-nous pas exagérer en disant que, si la suite des *Opera Omnia* répond aux promesses du *Mariale*, on ne pourra parcourir l'œuvre de saint Laurent sans qu'un rapprochement involontaire ne s'établisse dans l'esprit entre la vie et l'œuvre de leur auteur et la vie et l'œuvre de saint Bernard.

Ce n'est guère en effet, que chez le grand abbé de Clairvaux qu'on peut rencontrer une telle activité littéraire s'exerçant dans le cadre d'une vie religieuse si extraordinairement remplie, aussi bien d'immenses travaux apostoliques que d'intense contemplation.

D'autre part, extraordinaires sont vraiment la richesse et l'ampleur de la science patristique, et surtout scripturaire, développées par saint Laurent dans son *Mariale*.

C'est ainsi que les personnages du Livre Sacré qui ont, ou auxquels on peut prêter, un rapport quelconque à la Bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, — rapport d'origine, de type, de figure, etc., — défilent sous nos yeux, dans une sorte de grandiose procession venant se dérouler autour du trône de Marie, pour chanter les louanges de l'Immaculée.

De même, toutes les paroles inspirées qui, soit dans le sens propre, soit dans le sens prophétique ou typique, soit même dans le sens accomodatice légitimé par l'usage traditionnel, ont trait à la Reine des Saints, accourent s'enchâsser, comme autant de

Digitized by Google

purs diamants, dans le métal, souvent précieux, des moindres périodes du discours. Bien plus, tel ou tel des sermons du *Mariale* se présente sous la forme d'une sorte de marqueterie de textes bibliques, — marqueterie composée d'ailleurs avec un art parfait, puisque toutes les citations qui y entrent sont admirablement choisies, viennent parfaitement au sujet, et s'insinuent tout naturellement dans la trame oratoire.

Rien d'ailleurs de purement mécanique, ou simplement de factice dans ce perpétuel recours soit à la lettre des Livres saints, soit, — quoique dans un degré moindre, — à celle des textes patristiques.

Si, en effet, cette lettre est fréquemment invoquée, l'esprit qu'elle renferme est toujours assimilé de façon parfaite, comme le démontrent, à chaque instant, les brefs et lumineux commentaires, les rapprochements aussi justes qu'originaux, les déductions d'une admirable logique qui accompagnent, illustrent, coordonnent, la plupart des citations de saint Laurent.

Bref, il apparaît partout que l'éloquence de l'illustre capucin, — et l'on n'en saurait faire de plus bel éloge, — ne se contente pas de s'abreuver constamment aux sources de l'Écriture et de la Tradition, mais encore qu'elle aime à se plonger, à se baigner, pour ainsi parler, dans leurs eaux très pures, y puisant une beauté, une force, une puissance de persuasion incomparables.

Et, par là, cette éloquence rejoint celle des Maîtres de la chaire chrétienne, celle des Chrysostome, des Ambroise, des Augustin, des Bernard, comme la rejoindront plus tard celle des Bossuet, des Bourdaloue, des Segneri et des Cassini.

* * *

Ce que nous venons de dire de l'ampleur de la science scripturaire ou patristique déployée par saint Laurent de Brindes dans ses sermons *de Beata* nous amène tout naturellement à parler de la doctrine mariale renfermée dans ces mêmes admirables sermons.

Mais cette doctrine est si riche, et parfois si originale, qu'elle mérite vraiment plus et mieux qu'un bref et superficiel exposé.

De fait, on pourrait extraire facilement du *Mariale* de saint Laurent une théologie mariale complète. Peut-être même n'y aurait-il pas de traité *de Beata* plus riche d'aperçus nouveaux, plus fortement pensé, ni surtout plus nourri de l'Écriture et des Pères, que celui qu'on composerait ainsi.

Il va sans dire pourtant qu'il n'entre nullement dans notre

Digitized by Google

pensée de donner aux lecteurs des *Etudes franciscaines*, ne fût-ce que le schéma de cet ouvrage. Voulant cependant mettre sous leurs yeux un aperçu doctrinal de cette partie de l'œuvre oratoire de saint Laurent qui a pour objet les grandeurs de la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu, nous nous proposons de grouper autour de quatre chefs principaux les plus originaux et les plus marquants de ses enseignements. Dans ce but, nous considérerons successivement la doctrine de saint Laurent sur :

1° La place de Marie dans le plan divin de la Création et de la Rédemption.

2° L'Immaculée Conception de la Vierge.

3° La Plénitude de grâce conférée à Marie dès le principe.

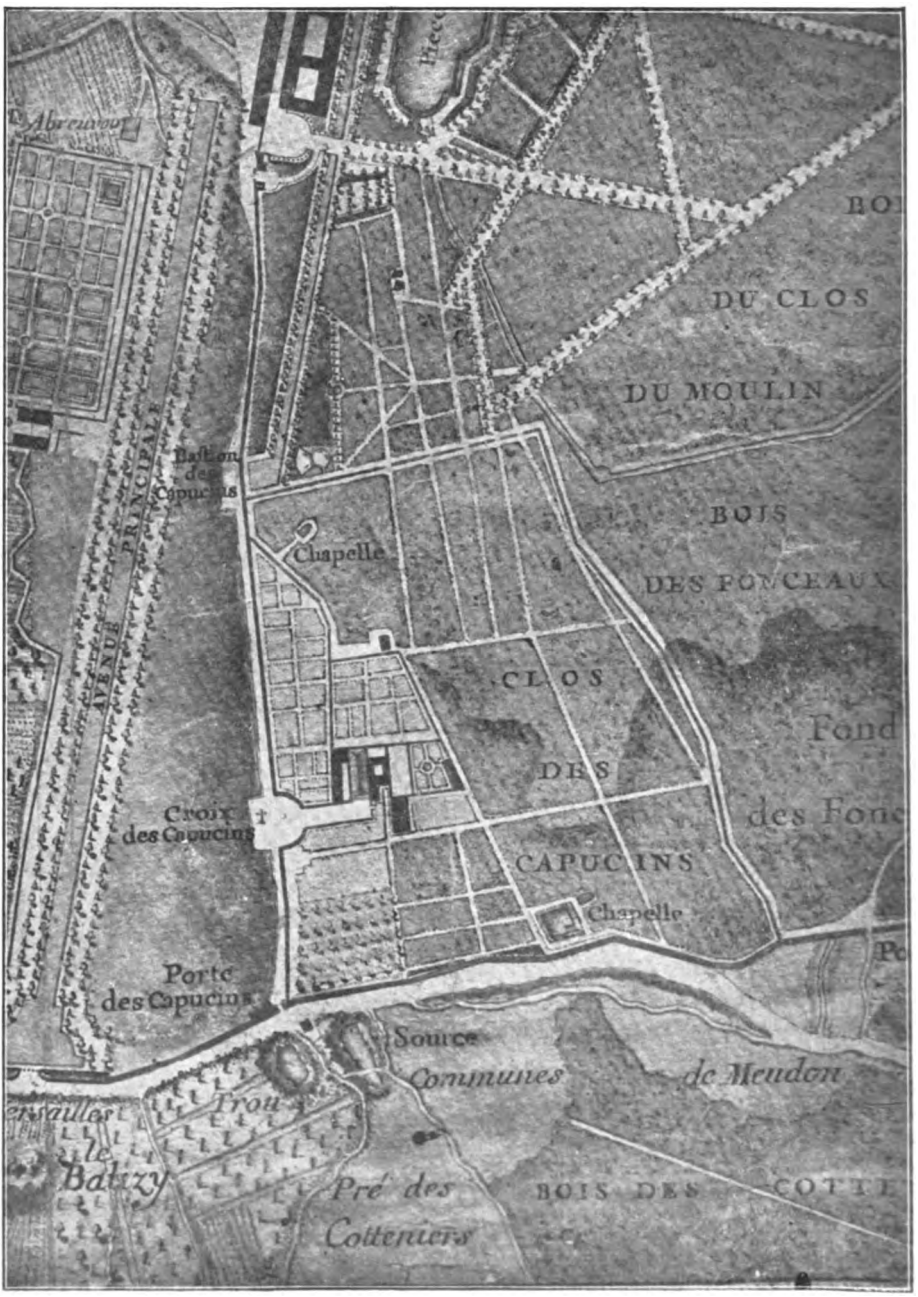
4° La Médiation universelle de la Très Sainte Mère de Dieu et des hommes.

Fr. JEROME DE PARIS
O. M. CAP.

(A suivre.)

Digitized by Google

Digitized by Google



Arch. de Seine et Oise. *Cliché* Pierre THIBAULT.

Carte générale des parcs et jardins de Meudon et de Chaville, et de leurs environs, par Alexandre LEMOINE.

Extrait concernant les Capucins de Meudon.

Digitized by Google

LA PREMIERE MAISON DES CAPUCINS EN FRANCE

LE COUVENT DE MEUDON

La tradition veut que le cardinal Charles de Lorraine, ayant remarqué les Capucins au Concile de Trente, en 1562, promit au P. Thomas de Citta di Castello, alors vicaire Général de l'Ordre. de les établir en France (1). Ce prince de l'Église le proposa au Pape Paul III, mais l'affaire ne fut décidée que sous Grégoire XIII. Au mois de janvier 1572, fête de la conversion de S. Paul, le Cardinal présenta au roi les premiers Capucins (2).

Or, le Cardinal possédait à Meudon, un beau domaine où comme le dit joliment Ronsard (3) :

Quand tu es au repos des affaires publiques
Luy donnant ton Meudon où il est adoré
Ton Meudon maintenant le séjour de la Muse
Meudon qui prend son nom de l'antique Méduse.

Là, les premiers religieux venus d'Italie, occupèrent une tour dans le parc, où ils eurent un petit oratoire et quelques chambres au-dessus, le temps de leur construire un couvent et une chapelle, sous l'invocation de S. François (4). Le tout fut mené rapidement à bien, car les Capucins prirent possession le 15 septembre 1575 (5). L'année suivante, au mois de juillet, Henri III confirma par lettres patentes, la fondation du couvent de la rue Saint-Honoré, en même temps que celui de Meudon (6). Le

(1) Abrégé des annales des capucins de la Province de Paris. Bibl. Nat., ms. fr., 5859, p. 18.

(2) Journal de Jehan Louvent, apud, *Revue d'Anjou*, 1854. Tome II,p. 3 et 4.

(3) 1er livre des hymnes.

(4) Discours historique sur les seigneurs de Meudon... pour la réunion au domaine de la couronne. Septembre 1726. Ms 85 de la Bibliothèque de la Sorbonne non paginé.

(5) Manuel de la Province de Paris.

(6) *Annales de Boverius*, tome II, p. 973.

Digitized by Google

cardinal de Lorraine avait stipulé, notamment la clause expresse de réversion en faveur de sa famille, dans le cas d'un abandon volontaire ou forcé de la part des Capucins.

A sa grande munificence de fondateur et de constructeur du couvent, le cardinal de Lorraine ajouta-t-il une rente annuelle destinée à l'entretien des Capucins ? Ce n'est pas impossible, mais en l'absence de document formel, rien ne permet de l'affirmer. Les mendiants quêtèrent, prêchèrent selon l'esprit de leur Ordre. Ils eurent en la personne des seigneurs de Meudon, des protecteurs insignes, notamment Abel Servien, surintendant des finances à partir de 1654. Dans la seconde partie du XVIIIe siècle, la situation financière de la maison apparaît des plus précaires. A la date du 11 mai 1771, le couvent accuse une dette de 2314 livres (1). Cependant, des recettes qui ne furent pas fortuites, indiquent en 1782 des ressources provenant du ministère exercé par les religieux. La communauté touchait notamment 262 livres par trimestre pour la desserte de la chapelle de Bellevue, 62 livres pour assurer le service religieux au château de M. de la Martinière, 120 livres tombaient dans la caisse de la communauté pour la chapellenie de Mr Thierry et Mr de Poulpri donnait 250 livres pour qu'un Capucin vînt célébrer la messe dans sa chapelle (2).

En 1789, les recettes connues sont encore plus appréciables, le trésor royal ayant accordé à titre d'aumône 1662 livres. Cette même année, nos religieux reçurent 72 livres de la duchesse d'Harcourt, 363 livres de Mesdames, 150 livres de Mr Dunaux, bourgeois aux Moulineaux, pour leur avoir assuré le service religieux.

On manque d'éléments, pour reconstituer dans le détail, le couvent des Capucins de Meudon et ses dépendances. Cependant, une description faite en 1790 au moment de la mise en vente par les domaines, permet de se faire une idée, de cette propriété à la fin du XVIIIe siècle :

« Une église à gauche en entrant par une ruelle faisant partie du terrain ; derrière, un chœur à l'usage des moines, sacristie à côté, chapelles attenant, ensuite une grande cour, plusieurs corps de bâtiments formant un carré autour duquel est un cloître ouvert en arcade, les dits bâtiments appliqués à : cuisine, réfectoire, chauffoir, escaliers, corridors, logements des moi-

(1) Arch. Nat. G^9 49.
(2) Arch. de Seine et Oise. Série H, capucins de Meudon, registre de comptes.

Digitized by Google

nes et généralement tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la dite maison, le tout en bon état.

Une basse-cour, autour de laquelle sont les bâtiments à l'usage d'icelle, remise, écurie, poulailler et charterie.

Au devant du grand corps de bâtiment, un jardin au bout duquel est un grand bûcher à droite de la basse-cour et bâtiment, un grand terrain occupé par des allées plantées de tilleuls formant promenade, une remise plantée en marronniers et le surplus planté en arbres à fruits formant verger, au dessous desquels arbres sont partie potagers, partie prairies.

A gauche de l'entrée, un autre potager et au delà et le long de la route pavée, un verger, un clos au pied de la montagne en potager et à côté un petit bâtiment formant une habitation particulière, construit à neuf, le surplus du terrain qui forme la pente d'une montagne, plantée en bois, divisé par coupes dont la plus ancienne a huit ans et la dernière a un an de coupe, garni de 300 et demi de gros chênes.

Dans un angle du bois de la partie basse, attenant le bout de la plantation des tilleuls, une pièce d'eau recevant les eaux d'une source placée au pied dudit terrain, la dite pièce entourée de sapins. » (1)

La propriété concédée par le Cardinal différait-elle, comme grandeur, disposition de la description faite en 1790 ? Aucune raison ne permet de l'affirmer, cependant la très belle carte (2) générale des parcs et jardins de Meudon et Chaville et de leurs environs, due à Alexandre Lemoine, contient très exactement les détails « des Capucins » en 1723. Sauf deux chapelles indiquées à cette date dans deux points opposés de l'enclos, la disposition des lieux semble coïncider avec ce que l'on sait en 1790.

On aimerait toutefois savoir, si la chapelle contenait quelqu'œuvre d'art intéressante (3) ou si elle présentait une particularité architecturale digne d'être notée. Tout au plus, lit-on dans la *Nouvelle description des environs de Paris* (4) que « le maître-autel des Mendiants est orné d'un des plus beaux ouvrages de Galloche (5) : *l'adoration des Bergers*. Ce travail intéressant d'un des bons peintres du XVIIe siècle a été donné à l'église de Meudon par M. Ed. Odier en 1840 (6), mais en réalité la toile est une

(1) Arch. de Seine-et-Oise, Q 354.
(2) Arch de Seine-et-Oise. A. 165.
(3) L'inventaire de 1790 est muet à ce sujet.
(4) DULAURE, *Nouvelle description des environs de Paris*, Paris, 1786.
(5) Louis Galloche, Paris, 24 octobre 1670 † 21 septembre 1761.
(6) JOANNE, *Les environs de Paris*, 1872, p. 112.

Digitized by Google

adoration des Mages ; quant aux autres peintures accrochées dans celle-ci et indiquées comme venant du couvent des Capucins, rien ne permet d'être aussi positif.

LES BIENFAITEURS ET PROTECTEURS DU COUVENT.

Au premier rang des bienfaiteurs du couvent de Meudon, il faut placer le cardinal Charles de Lorraine, qui négocia l'installation en France des premiers religieux et se chargea de les pourvoir d'un abri. Mais les Capucins trouvèrent également un protecteur chaleureux en la personne d'Abel Servien, né en 1593, procureur général au Parlement de Grenoble, conseiller d'État, intendant de justice en Guyenne, président au Parlement de Bordeaux, secrétaire d'État au département de la guerre en 1630, négociateur de la paix de Cherasco, en 1631 et membre de l'Académie Française. Ce personnage acquit le domaine de Meudon en 1654 (1), il s'y livra à de grands travaux qui lui coûtèrent fort cher. Un moment même on put craindre qu'il allait menacer les Capucins dans leur tranquille possession, car il aliéna des pièces de terre dans leur enclos, notamment le 11 mars 1654 et le 11 mars 1657 (2), mais le seigneur de Meudon confirma les religieux dans leur couvent. Abel Servien mourut en bon chrétien, assisté de son confesseur, le P. François Cossin, en son château de Meudon (3). Les religieux lui offrirent une sépulture, dans leur chapelle, au jour de son inhumation, (18 février 1659) (4), jusqu'en 1676, où l'on transféra sa dépouille dans sa terre de Sablé.

On sait que le 31 octobre 1679, Louvois se rendit acquéreur du domaine de Meudon. Il eut d'abord la pensée d'en ôter les Capucins et de transporter le couvent à Charonne. Il en conféra avec M. Servien (le fils) afin de savoir quelle estime il faisait de ces religieux et quelles gens ils étaient. Ce seigneur lui ayant répondu qu'il avait toujours été content d'eux, qu'il n'en savait que du bien, qu'ils étaient très édifiants, très paisibles et charitables, qu'ils se mêlaient uniquement de prier Dieu, de prêcher et de faire du bien et que certainement

(1) *Meudon et Bellevue* par le Vte DE GROUCHY. Paris, 1907, p. 39.
(2) Arch. Nat. O1, 3812[8].
(3) *Journal du couvent du Marais, à Paris*, B. N. ; N. Acq. fr. 4135, ad annum.
(4) *Le journal du Marais* porte 1656, ce qui est inexact.

Digitized by Google

ils seraient prêts à quitter leur maison de Meudon sans répugnance, M. de Louvois changea de sentiment.

En même temps, M. d'Orléans, fils unique du Roi, ayant ouï que M. de Louvois voulait les éloigner, dit qu'en ce cas, il les ferait venir dans sa maison de Saint-Cloud, et ce propos fut répété au roi en présence de M. de Louvois. Celui-ci renonça donc pour le moment à son projet ; puis par la suite, il les estima et les aima au point de choisir parmi eux ses confesseurs, de devenir leur père, leur ami familier et leur plus grand bienfaiteur. Il fit rebâtir le chœur, les chapelles de l'Église et presque tout le couvent, tel qu'on le voit aujourd'hui. Plus tard, il eut une autre raison de les estimer. Elle lui fut fournie par M. de Colbert, qui ayant eu la curiosité de rechercher toutes les acquisitions de tous les religieux du royaume en terres et contrats, et s'en étant fait produire tous les documents, trouva que seuls les Capucins n'étaient pas plus avancés en biens et en possessions que le premier jour qu'ils étaient venus et que partout ils n'avaient autre chose que leur couvent et leur enceinte de murailles. Le même fait fut rapporté au roi qui les loua et estima, disant que c'étaient là de véritables religieux (1). Louvois mourut le 16 juillet 1691. « Ses entrailles (furent)laissées à Meudon aux RR. PP. Capucins » avant que son corps ne soit transporté aux Invalides (2).

Bienfaiteur des Capucins fut aussi le grand Dauphin, fils de Louis XIV, qui acquit le domaine de Meudon le 16 juin 1694, d'Anne de Souvré, veuve de Louvois, il mourut le 15 mai 1711. Les Capucins le conduisirent à Saint-Denis. Un service eut lieu dans leur église le 30 et le P. Athanase de Maigrigny, nommé à l'évêché de Grasse, célébra la messe. Le P. Louis de Mornay, gardien du couvent, prononça l'oraison funèbre.

MEUDON NOVICIAT

Si dès l'origine, le couvent Meudon eut une situation distinguée, par le nombre, la qualité des religieux, il n'abrita pas des novices dès le début, mais seulement durant douze années, de 1605 à 1616.

Le P. Joseph du Tremblay fut le premier maître des novices.

(1) *Journal du Marais*, déjà cité.

(2) Acte de sépulture, publié par LEROI, *Histoire des rues de Versailles*... 1862, p. 394.

Digitized by Google

Après lui vinrent les PP. Louis d'Argentan, Bernardin de Fatouville, Théophile de Péronne, Jean-Chrysostome de Melun et le célèbre P. Martial d'Étampes (1).

Vingt-deux religieux prirent l'habit à Meudon entre 1603 et 1616 : Le 14 août 1603, ce fut Jean-Marie de Paris ; deux ans après, le 1er mai, Claude de Paris ; le 25 juin 1606, Venance d'Amiens, et le 15 octobre de la même année, le célèbre P. Athanase Molé. On constate ensuite un intervalle de trois années, mais en 1609, Jean-Baptiste de Tonnerre, Hippolyte de Paris, Mathias de Paris eurent la vêture, le premier le 11 octobre, le deuxième le 28 du même mois, le dernier le 15 novembre. En 1610 et 1611, deux novices seulement prirent l'habit : Ignace de Campreny le 9 janvier et Charles d'Abbeville le 27 octobre, Jean de Magny le 11 février 1612 et Louis Fournet le 15 août de la même année. En 1613, ce furent Antoine d'Amiens, Médard de Compiègne, Georges d'Abbeville, trois également en 1614, six en 1615 et enfin un seul en 1616.

Il est assez difficile de discerner si le couvent de Meudon attira quelque recrue à la vie monastique ; tout au plus peut-on noter au nécrologe le nom de frère François de Meudon, laïc mort le 5 mars 1703 en sa 46e année de religion, ce qui constitue une maigre proportion eu égard aux jeunes religieux attirés par les maisons de Pontoise, d'Étampes, ou de Mantes.

HISTOIRE INTÉRIEURE DU MONASTERE.

La chronique du monastère compte peu de faits dignes d'être notés. Cependant si les premières années passèrent tranquillement, en 1589, les religieux durent abandonner le couvent jusqu'en 1592. La Ligue occupait en effet Paris et en juillet 1589, les deux rois s'étant rendus maîtres d'Étampes, envoyèrent leur avant-garde ravager les villages de Clamart, Issy et Meudon. Henri IV installa un poste d'observation au lieu marqué sur la carte : le Bastion des Capucins.

Quand les religieux rentrèrent dans leur maison, ils durent réparer bien des ruines. En 1594, la communauté n'avait pas encore repris son importance primitive, elle ne se composait en effet que de François de Senlis, gardien, de Jean de Gênes et Anastase de S. Chartier, prêtres, d'Innocent de Rumigny, et

(1) *Abrégé historique des illustres religieux Capucins de la Province de Paris*, par le P. Maurice d'Epernay.

Digitized by Google

d'Athanase de Nancy, clercs, de Raphaël de Vernon, Bernard d'Amiens et Simon de Gournay, laïcs (1).

Seuls, les quelques deuils de la communauté, semblent jalonner la chronique journalière et l'on ne possède même plus le registre des sépultures. Cependant en feuilletant le nécrologe de la Province, nous notons en 1593 l'obit de Marius de Lisieux. En 1627 le P. Bonaventure de la Fère, clerc, ayant 15 mois de religion, meurt de la peste. Le P. Laurent de Paris alors gardien, s'éteignit, plein de mérites le 12 avril 1631. Sept ans après, le 16 septembre, ce fut le P. Léon de Paris, prédicateur d'un grand talent. En 1640, un frère laïc : Archange d'Abbeville, comptant 39 ans de religion, quitte la communauté de Meudon pour l'autre monde.

Treize ans plus tard, la communauté perd le P. Barthélemy de Noyon, le 6 novembre, après 33 ans de religion.

Aucune sépulture à noter durant un espace de treize ans, mais le 26 septembre 1676 le F. Brice de Paris, comptant 42 ans de religion, gagna sa dernière demeure.

Le 4 mars 1714, le communauté perdit Télesphore de Reims orné — dit le nécrologe — de toutes les vertus religieuses, ayant été Père Maître des novices, au couvent de la rue Saint-Jacques, âgé de 41 ans.

Enfin en janvier 1708, notons le décès de J.-B. de Pontoise qui n'a pas moins édifié ses frères dans sa vie privée par sa fidélité à toutes les régularités, par sa charité et sa douceur, sa patience, sa piété, son humilité et son zèle pour l'éducation des jeunes séminaristes et pour la pauvreté séraphique, dans les charges de prédicateur, de custode pour le chapitre général (2).

Ne possédant pas l'obituaire de Meudon, ni le registre des inhumations de ce couvent, on ignore les noms des autres religieux qui reposèrent dans le cimetière des Capucins.

On aimerait d'autre part à feuilleter, pour connaître les événements un peu notables de cette maison religieuse, un journal semblable à celui tenu au couvent du Marais. Si près de Paris, non loin de Versailles, combien de personnages ne manquèrent pas de visiter les Capucins ?

Mais de ce côté, on ne peut pas plus suppléer à la pénurie des documents, puisque les archives du couvent de Meudon sont à peu près inexistantes ; on notera tout juste que Mgr le Dauphin fut parrain d'une cloche en 1744 (2).

(1) Bibliothèque Mazarine : n° 2420, Chronologie historique de ce qui s'est passé de plus important dans la province de Paris, ad annum.

(2) *Mercure de France*, année 1744, p. 1635.

Digitized by Google

PERSONNAGES ILLUSTRES.

Le plus illustre de tous est d'abord celui que nous avons déjà cité comme premier Maître des novices de Meudon, celui qui devait être appelé plus tard « l'Éminence grise », le P. Joseph du Tremblay. Ce religieux ne comptait que 28 ans quand il vint au couvent de Meudon, ayant dû quitter à cause d'un mal d'yeux. le couvent de Paris où il enseignait la philosophie (1).

A Meudon, le P. Joseph se révéla homme d'une rare prudence et prédicateur excellent. La fonction de Maître des novices ne suffisait pas, en effet, à épuiser son zèle. Il entreprit donc dans la chapelle du couvent une série de prédications qui attirèrent de Meudon et des environs un si grand nombre de fidèles, qu'il dut prêcher en plein air et demander l'aide de plusieurs prêtres pour confesser tous ceux que convertissait sa parole apostolique.

Le P. Joseph se fit entendre encore en beaucoup d'autres endroits, notamment à Saint-Cloud et à Nanterre, berceau de Sainte Geneviève à qui il vouait une dévotion toute particulière. Le P. Joseph ne resta qu'un an à Meudon (1606). De là, ses supérieurs l'envoyèrent à Bourges.

Parmi les illustrations du couvent de Meudon, il faut ensuite citer dans l'ordre chronologique : Le P. Archange de Pembroke, anglais d'origine qui habita longtemps Meudon et en fut gardien de 1595 à 1597 et en 1605. Il travailla à la réforme des abbayes de Montivilliers, à celle de St-Paul près de Beauvais et à celle de Port-Royal. De 1609 à 1620 il fut directeur préféré de la « petite Abbesse » de Port-Royal. « Un des directeurs qui m'a le plus aidé qu'aucun de mes parents, dit-elle dans ses *Mémoires*, a été le P. Archange qui avait une extrême charité pour moi, dont je tâchais de ne point lui être ingrate. Et parce que je l'assistais avec soin dans ses nécessités temporelles et que je lui envoyais souvent à Meudon ou ailleurs où je savais qu'il allait, quelques vivres fort simples, comme du pain, du bœuf et du mouton, n'en voulant point d'autre, il me disait en riant :« Vous êtes mal nommée, Madame de Port-Royal, votre vrai nom est Madame du Cœur Royal ». Car c'était un homme d'excellent esprit, d'une mine vénérable et majestueuse et digne de la grandeur de sa naissance » (2).

(1) Le Pré-Balin, *Vie du P. Joseph*, p. 104, ms de la Bibliothèque de Bry-sur-Marne.

(2) Cf. Ubald d'Alencon, O. M. C., *Les F. M. Capucins et les débuts de la*

Digitized by Google

Le P. Laurent de Paris qui fut gardien de Meudon en 1602, 1615 1624, 1628, mourut dans ce couvent, après s'être signalé comme prédicateur fervent et auteur ascétique très estimé. On lui doit entre autres ouvrages le *Palais de l'Amour divin* (Paris, 1614).

Meudon eut pour gardien en 1605 celui que M. l'abbé Brémond appelle l'« incomparable mystique », Benoît de Canfeld (1). D'une riche famille calviniste d'Angleterre, la lecture d'un livre pieux le convertit au catholicisme. Il vient à Douai, puis à Paris où il prend l'habit de Capucin en 1586, et meurt en 1611. Oublié aujourd'hui, ce religieux eut une action considérable. « C'est lui, je le crois du moins, qui, plus que personne, a donné à notre renaissance religieuse le caractère nettement mystique que ce mouvement va prendre sous nos yeux et qu'il gardera pendant toute la première moitié du XVIIe siècle ».

Son ouvrage intitulé, *Règle de perfection réduite au seul point de la volonté divine*, « a servi de manuel à deux ou trois générations de mystiques » (2).

Après Benoît de Canfeld, nous trouvons à Meudon un autre grand mystique, gardien en 1613 et 1614, maître des novices l'année suivante : le P. Martial d'Étampes auteur d'excellents traités sur l'*oraison mentale* et le *silence intérieur*.

Mystique encore, le vénérable Honoré Bochart de Champigny (alias de Paris). Issu d'une noble famille de magistrats originaire de la Bourgogne, né en 1566, il entre chez les Capucins en 1587, est envoyé successivement en Italie, en Suisse, en Lorraine. Nommé gardien de Meudon en 1619, après avoir été deux fois Provincial de Paris (1598-1601 et 1612-1615), provincial de Lorraine (1606-1609)et définiteur général en 1618. Grand prédicateur, directeur d'âmes expérimenté, il travailla à la réforme de plusieurs monastères, particulièrement à ceux du Val de Grâce et de Montivilliers. Réélu Provincial de Paris en 1621 il mourut en 1624 en odeur de sainteté. On doit à la plume de ce religieux un ouvrage intitulé *Académie évangélique* qui est un trésor de spiritualité franciscaine réédité en 1894 par le P. Apollinaire de Valence (3).

réforme à Port-Royal des Champs, dans *Etudes Franciscaines*, t. XXIV (1910), p. 51 ss.

(1) Cf. H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, p. 142.

(2) H. BRÉMOND, *op. cit.*, p. 156.

(3) Cf. F. MAZELIN, *Histoire du vén. serviteur de Dieu, le P. Honoré de Paris, de l'Ordre des F. M. Capucins de Paris*, Paris, 1882.

Digitized by Google

Le couvent de Meudon eut pour gardien en 1639 et 1640 le personnage extraordinaire que fut Yves de Paris. Il avait alors cinquante ans. Il mourut en 1679 à 88 ans. Son œuvre littéraire et religieuse est des plus remarquables. M. l'abbé Brémond a écrit sur lui des pages enthousiastes et révélatrices (1).

Le P. Bernardin de Paris compte aussi parmi les illustrations du couvent de Meudon. Fils naturel du roi Henri IV, il entra chez les Capucins de St-Jacques à Paris en 1622, et eut pour maître des novices, le P. Martial d'Étampes. Employé d'abord à la visite des prisonniers, le religieux devint prédicateur et directeur d'un grand nombre de religieux de la capitale et adversaire décidé du Jansénisme. Successivement gardien de plusieurs couvents notamment à Étampes (1640-1642) et à Pontoise (1642-1643), il le devint à Meudon en 1666 et en 1671. Dans ce dernier couvent il composa plusieurs de ses ouvrages. Le plus important est *L'Esprit de S. François d'Assise* réédité par le P. Apollinaire de Valence en 1880.

Terminons cette énumération des personnages célèbres ayant vécu au couvent de Meudon par les noms de deux prédicateurs qui honorèrent la chaire chrétienne d'une façon éclatante : le P. Séraphin de Paris, gardien de 1695 à 1697 et Daniel de Paris, gardien en 1727 et 1728.

L'abbé Migne jugea les sermons de ce dernier dignes de la réimpression. Quant au premier il suffit pour en faire l'éloge de dire que La Bruyère parlait de lui quand il écrivait au chapitre *de la chaire* : « Cet homme que je souhaitais impatiemment et que je ne daignais pas espérer de notre siècle est enfin venu : les courtisans à force de goût et de connaître les bienséances lui ont applaudi ; ils ont, chose incroyable ! abandonné la chapelle du roi pour venir entendre avec le peuple la parole de Dieu annoncée par cet homme apostolique ».

De tels noms (2) nous révèlent que le couvent des Capucins de Meudon fut au XVIIe siècle un foyer intense de vie spirituelle.

LA BIBLIOTHEQUE.

Évoquer la composition des bibliothèques des abbayes ou couvents disparus constitue toujours une tâche pleine d'ensei-

(1) Cf. *op. cit.*, t. I, p. 421-512.

(2) Je dois ici un mot d'affection et de reconnaissance au R. P. Gratien, sa connaissance si parfaite de tout ce qui touche à l'histoire franciscaine lui a suggéré ces notes si intéressantes.

Digitized by Google

gnement, car en feuilletant les catalogues rédigés lors de la fermeture des maisons religieuses, on trouve toujours à noter quelque type de manuscrit dont on a ensuite à regretter la disparition, ou quelque livre rare et précieux.

Nous jouons encore de malheur avec les Capucins de Meudon, car le bibliographe chargé de rédiger le catalogue (1) de leur librairie, a eu la malencontreuse pensée de mêler les titres des livres provenant des monastères de Gif, Bievres, Limours, Noisy-le-Roi, Meudon et St-Cloud.

Contentons-nous donc de noter quelques titres en pensant que peut-être ces volumes reposèrent sur les tablettes de la bibliothèque des Capucins et passèrent entre les mains de ces grands mystiques dont les pages précédentes esquissèrent la physionomie. Voici sous la forme d'un in quarto, les *Chroniques des frères mineurs*, 1599. Les *Homélies* du P. Séraphin, capucin, éditées à Paris en 1697. La *Vie de Laurent de Brindisi, Général de l'ordre des capucins*, par Paul Noyer, Avignon, 1737. Des volumes intéressants pour l'histoire de l'ordre : *Martirologinm Franciscanum. auctore R. P. Arturo a monasterio recollecto. Parisiis*, 1653, in-f°, ou encore *Chroniques des frères mineurs*, par Barezzo Barezzi, Paris, 1609.

Dans la catégorie des livres de théologie : La *Somme des péchés et le remède d'iceux* par le R. P. Benoît F. M., ou encore : *Tractatus scholaslico-positivus de divina gratia a P. Francisco Maria Assermet ordinis fratrum minorum, Parisiis*, 1715, in-8°.

LA FIN DU COUVENT

Invité en 1790 par la municipalité de Meudon, à déclarer les noms, âges des religieux résidant au couvent, le P. Gardien fournit une liste comprenant dix-huit noms :

Le supérieur, le P. Pacifique, dans le monde Jean Nicolas Toussaint, âgé de 53 ans, originaire de Paris, avait fait profession dans cette ville et était en religion depuis 35 ans. Le Père vicaire se nommait Marc de Douai (François Simon) âgé de 50 ans, 4 mois, il comptait 32 ans de religion. Simon de Reims jubilaire (Pierre Bicé) âgé de 70 ans 4 mois. Jean Solier ou Soyer, ayant fait profession il y a cinquante ans sous le nom de Norbert de Puy-en-Velay. Le P. Fidèle de Compiègne, dans le monde Jean-Baptiste Lesage, accusait 70 ans, dont 39 de reli-

(1) Arch. de Seine-et-Oise, Série Q, catalogue 252.

Digitized by Google

gion. François Laurent, autrement dit le P. Gabriel de Laon, âgé de 65 ans. Le P. François-Marie de Maubeuge, dans le monde François Robert, comptait 52 ans d'âge et 33 ans de profession. Cambraisien d'origine, était le P. Dosithée de Cambrai (Pierre-Joseph-Maillet) âgé de 53 ans, il comptait 33 ans de profession. Le P. Benoît de Bapaume (Jean-François-Nicolas Demory) âgé de 50 ans. Le P. Elzéar de Paris (Martin Blesne) se déclare âgé de 40 ans et avoir fait profession à Paris. Les PP. Christophe de Paris, professeur de philosophie, Sigismond de St-Dié, Ephrem de Paris, Albin de Paris, Séraphin d'Amiens, Humble de Paris, Fidèle de Paris, Anastase de Cambrai, faisaient également partie de la communauté.

Le P. Norbert déclare vouloir vivre dans le monde, le P. Gabriel de Laon exprima le désir de se retirer à Saint-Germain-en-Laye et le P. Dosithée de Cambrai demande à résider à Versailles.

Petit à petit, les religieux se retirent à leur convenance. A la date du 15 mars 1791, le P. Pacifique exerçait le vicariat à Charenton, le P. Marc de Douai était curé non loin de cette ville, le P. Norbert du Puy-en-Velay s'était retiré dans son pays d'origine, les PP. Benoît de Bapaume et Christophe de Paris se trouvèrent employés dans le ministère paroissial dans cette ville. A Versailles, les P. Anastase de Cambrai et Dosithée de Cambrai avaient trouvé un refuge. Le P. Sigismond de St-Dié émigra à la Martinique fin avril 1790.

En somme sur les 18 religieux de 1790, sept seulement avaient conservé leur résidence à Meudon, or la communauté compreprenait 27 religieux venus des couvents de Saint-Honoré et du Marais à Paris, de Boulogne-sur-Mer, de Reims, de Péronne, d'Arras, de Soissons, de Troyes et de Mantes. Le 15 mars 1791, les PP. Simon de Reims, J.-B. de Bouillon, Fidèle de Péronne, Félix de Paris, Joseph-Marie de Béthune, J.-B. D'Aussi-le-Château, Appolinaire de Fribourg, Philippe de Bouchain, François de Maubeuge, Marc de Douai, Liévin d'Abbeville, Nicolas de Liége, Elie de Cambrai, Valentinien de Valenciennes, Armand de Bar-le-Duc, Philémon de Rethel, Vindicien d'Arras, Albin de Paris, Roch de Béthune, Théodoric de Perme, Raymond de Bapaume, Bernard de Cambrai et les frères : Jean Chrysostôme d'Amiens, Séraphin d'Amiens, Servais de Reims, J.-B. de Béthune, demandèrent à résider à Meudon, ce que le directoire du district de Versailles leur accorda le 26 du même mois.

Digitized by Google

Bientôt même 19 religieux franciscains du district de Saint-Germain, 35 du district de Rambouillet et 1 de Gonesse, demandèrent à mener la vie commune. Mais dès le 6 avril 1791, les Capucins font part au district des bruits qui circulent de leur transfert dans une maison de Rambouillet.

Le 9 février 1792, les deux plus anciens Capucins du couvent se présentent à la municipalité et manifestent l'intention de se retirer. Le 6 septembre suivant, 16 religieux restent, mais les bâtiments ont été adjugés comme biens nationaux le 2 juin précédent à Gaspard-Roch Mortet, moyennant 130.200 livres (1), et le 20 juin précédent, le maçon Boutillier exhuma les restes des Capucins déposés dans le cimetière privé. Le 20 germinal an XIII, la propriété passa entre les mains du banquier Michel Paira, demeurant à Paris, Boulevard Montmartre, et fut alors morcelée en plusieurs propriétés particulières. Aujourd'hui, nous dit le dernier historien de Meudon (2) : « Il reste encore de l'ancien temps sur la porte pseudo-gothique moderne d'un parc appartenant à M. Thomas, où se voient les fondations du couvent, et sur la terrasse, un vieux marronnier d'un effet merveilleux, mais une étrange et très massive construction dite le bastion des Capucins ».

Suivre les traces des Capucins après leur départ du couvent est une tâche qui dépasse, ce nous semble, le cadre de cette notice. Tout au moins pour quelques-uns pouvons-nous noter ce qu'ils devinrent pendant et après la tourmente révolutionnaire (3). Jean François Robert après avoir exercé le ministère à Bellevue, assura le culte à Sèvres au plus fort de la persécution et fut nommé curé doyen par Mgr Charrier de la Roche, le 28 octobre 1802. Après le rétablissement du culte, il mourut à la tête de sa paroisse le 21 février 1812. (4).

Le P. Pacifique de Paris (Jean-Nicolas Toussaint), vicaire à Conflans-les-Carrières, près Paris, à la date du 30 octobre 1791, devint ensuite vicaire à Charenton (5) et persévéra dans l'église constitutionnelle. Il mourut sur la paroisse Sainte-Marguerite,

(1) Arch. de Seine-et-Oise, Q 354.

(2) Vte DE GROUCHY, *op. cit.*

(3) Le R. P. Armel a bien voulu, avec une libéralité dont nous ne saurions lui être trop reconnaissant, nous communiquer des notes sur les religieux du couvent de Meudon, nous l'en remercions bien vivement.

(4) Arch. de Seine-et-Oise, série V, fonds de l'ancien évêché, registre du personnel.

(5) Arch. de Seine-et-Oise, Série Q.

Digitized by Google

le 19 janvier 1802, les *annales de la religion* organe des constitutionnels, parlèrent de lui avec éloge (1).

Le P. Marc de Douai (Marc-François Simon) né à Lewarde (Nord) le 30 août 1740, déclare le 7 mai 1792, se retirer dans le district de Douai (2), il y occupa une cure à Aniches. Le 17 brumaire an IX (8 novembre 1800), le Préfet du Nord lui annonça que sa pension devait être abaissée de 1000 à 982 livres par suite d'une succession au capital de 367 livres (3) ; il déclara alors son intention de se retirer dans l'Aube et mourut en effet curé de Savières (Aube,) le 20 septembre 1813 (4).

Le P. Simon de Reims (Pierre Bicé) profès à Reims, le 27 septembre 1736, opta en 1791 pour la vie commune et sortit du couvent de Meudon dans les derniers. Il se réfugia à Reims, le quintidi, de la deuxième décade de brumaire an II (5 novembre 1793). Le comité de la rue du Jard le mit en état d'arrestation avec de nombreux suspects. Cependant en 1795, il avait recouvré sa liberté, puisque le 18 octobre, il déclara vouloir exercer le culte à Reims ; mais l'année suivante sa présence n'est plus signalée et l'abbé Bouchez, auteur d'un travail sur *le clergé du pays rémois pendant la révolution* (5) pense qu'il était mort à cette date.

Le P. Norbert du Puy (Jean Solier), né en 1717, profès en juin 1741, se retira dans la Haute-Loire. Le registre du Directoire du Département, à la date du 26 Avril 1791, le dit domicilié à Coren, paroisse de Retournau, district de Monistrol, où il touche le deuxième trimestre de sa pension ; il mourut la même année.

On ignore ce que devint le P. Fidèle de Péronne (Jean-Baptiste Le Sage) après 1791 ; à la fermeture du couvent s'étant réfugié dans le district de Péronne, on lui avait confié une cure.

Le P. Elzéar de Paris (Martin Bleme), né à Crépy-en-Valois en 1750, profès en 1768, se retira à l'hôpital de la charité de Selles en Berry. On le trouve à Saint-Ambroise de Popincourt, à Paris, de 1804 à 1808 ; aumônier de l'Hôtel-Dieu jusqu'en 1821 ; curé de Clamart du 4 février au 8 octobre 1821 ; curé de Thiais du 31 décembre 1821 au 27 novembre 1827, date de sa mort.

Très curieux sont les détails que l'on connaît sur le P. Christophe de Paris (Jean-Louis Barbier). Né le 3 avril 1756 à Paris,

(1) *Annales de la religion*, tome XIV, VIIe année, p. 288.
(2) Arch. de Seine-et-Oise, Série Q.
(3) Arch. du Nord, série V, pensionnaires ecclésiastiques.
(4) Arch. de l'Aube, série V, personnel.
(5) 1913, in 8° p. 476.

Digitized by Google

paroisse Saint-Merry, il fit ses études au collège des *Quatre nations* où ses maîtres remarquèrent notamment ses aptitudes pour le dessin. Novice chez les Capucins de la rue Saint-Jacques, et devenu prêtre, ses qualités de prédicateur purent se donner libre cours dans des conférences à Saint-Philippe du Roule et autres paroisses. En 1790, le P. Christophe desservait la cure de Mareil-Marly et déclarait vouloir se retirer à Paris ; on le retrouve, en effet, vicaire à Saint-Philippe du Roule l'année suivante. Quand la persécution commença de souffler il exerça quelque temps le commerce de marchand de vin (1), mais son aptitude pour le dessin lui permit d'occuper une place au bureau des plans des bâtiments publics, ce qui le sauva de la Terreur. Dès que la liberté fut rendue au culte, son confrère M. Bonier, curé de Saint-Louis d'Antin, le prit avec lui, comme vicaire, mais attiré dans d'autres paroisses à cause de ses talents de prédicateur, notamment par l'abbé Lévis, curé de Saint Germain des Prés, l'ex-P. Christophe devint vicaire de cette paroisse durant plusieurs années, pour passer ensuite à Sainte-Elisabeth. Une apoplexie foudroyante le terrassa le samedi 8 février 1823 dans son confessionnal (2).

Le P. Albin de Paris (André-Gabriel Brunet) né à Paris, paroisse Sainte-Marguerite, le 2 août 1767, se retire dans la Somme en 1790 et est ordonné prêtre à Mons le 24 mars 1792, comme étant du couvent d'Amiens. Arrêté dans cette ville le 3 avril 1793 et écroué à Bicêtre par ordre de la municipalité, il reste dans cette prison jusqu'à son départ pour Rochefort le 3 juin 1794, ayant été déclaré déportable par arrêté du 21 mai précédent (3). Libéré en 1795, le P. Albin de Paris vivait encore en 1817, car son nom figure sur le tableau général des pensions pour 233 francs avec résidence à Mézières.

Domicilié à Amiens en 1792, le Prère Séraphin (Antoine-François-Marie Debray) fut emprisonné aux Carmes, ensuite à la prison de Bicêtre d'Amiens, le 24 floréal an II (13 mai 1794), il y mourut le 15 messidor suivant.

Quant aux FF. Jean Chrysostôme d'Amiens (Jean-Baptiste Le Roux) et Fidèle de Paris (Jean-Michel Comblain) on sait

(1) Arch. Nat. F⁷ 6528 (1596).

(2) *L'ami de la religion et du roi*, tome XXV, 1823, p. 9 et 104.

(3) DAISY : *L'église d'Amiens en* 1789, p, 226. MANSEAU : *Les prêtres et les religieux déportés sur les côtes et dans les iles de la Charente inférieure*, Tome II, p. 344.

Digitized by Google

que tous deux se retirèrent à Paris, mais on ignore ce qu'ils devinrent par la suite.

Le F. Anastase de Cambrai (Jean-Baptiste Brunet) né le 24 juin 1735, profès le 21 mars 1757, vint demeurer à Versailles après la dispersion du couvent et y remplit les fonctions d'instituteur en l'an III et les années suivantes. Il se maria et le 15 décembre 1803, demanda et obtint du cardinal Caprara, validation de son mariage (1).

E. HOUTH

APPENDICE

LISTE DES PP. GARDIENS DU COUVENT DE MEUDON

(Bibl. Nat.. Paris. Ms. fr. 6451, ff. 153,)

1574-75-76. R. P. Denis de Milan.
1577-78. T. R. P. Sébastien d'Italie.
1579-80 T. R. P. Vincent de la Margue.
1581. R. P. Pierre Bosson de Dreux.
1582-83. T. R. P. Bernard de Montchaunet.
1584. T. R P. Félix d'Ancône.
1585. R. P. Julien de Camerino.
1586-87. T. R. P. Épiphane de Paris.
1588. R. P. Augustin de Messapia.
1589. T. R. P. Marius de Lisieux.
1592. Le Couvent fut quitté et repris et l'an
1593 le T. R. P. Marius y mourut gardien.
1594. T. R. P. François de Senlis.
1593-96-97. R. P. Archange Anglais.
1598-99 T. R. P. Épiphane de Paris.
1600. T. R. P. Aignan d'Angers mourut et fut mis en sa place T. R. P. Bernardin du Tréport.
1601. T. R. P. Marius de la Tour.
1602. R. P. Laurent de Paris, prédicateur, plusieurs fois définiteur et costode, gardien à Meudon 12 avril 1631.
1603. R. P. Bernardin de Fatouville.
1604. R. P. Hierosme de Rouen.
1605. R. P. Benoist Anglois, prédicateur, définiteur dans la province † 21 nov. couvent St-Honoré.

(1) Arch. Nat. papiers Caprara. AF^{IV} 1908.

Digitized by Google

1606-1609. R. P. Louis d'Argentan.
1610. R. P. Bernardin de Fatouville.
1611. R. P. Paschal d'Abbeville.
1612. T. R. P. Chrisostôme de Melun.
1613-14. T. R. P. Martial d'Estampes.
1615. R. P. Laurent de Paris.
1616-17-18. T. R. P. Christophe de Dijon.
1619. R. P. Honoré de Champigny.
1620. R. P. Archange du Tillet.
1621-22-23. R. P. Louis de Paris.
1624-25. R. P. Laurent de Paris.
1626. T. R. P. Gabriel de Paris.
1627. T. R. P. Jean-Marie Hotteman.
1628-30. R. P. Laurent de Paris et y mourut devant le Chapitre provincial
1631. R. P. Vincent de Troyes.
1632-34. R. P. Louis de Paris.
1635-6. T. R. P. François de la Nauve.
1637-8. R. P. Léon de Paris qui y mourut.
1639-40. R. P. Yves de Paris.
1641-43. T. R. P. François de la Nauve.
1644. R. P. Léonard de la Tour.
1645-6. R. P. Alphonse de Paris.
1647. T. R. P. François-Marie Baduet.
1648. T. R. P. Gabriel de Senlis mourut à Amiens, et fut mis à sa place.
T. R. P. Jean-Marie de Paris Hotteman.
1649-50. R. P. Alphonse de Paris.
1651-52. T. R. P. Léonard de Paris.
1653. R. P. Nicolas d'Amiens.
1654. T. R. P. Martial de Riom.
1655. R. P. Nicolas d'Amiens.
1656. R. P. Hierosme de Sens.
1657. R. P. Pacifique Potet.
1658-59. T. R. P. Chrisostome d'Amiens.
1660. R. P. Charles d'Abbeville.
1661. T. R. P. Agathange de Paris.
1662-63. T. R. P. Alphonse de Chartres.
1664. R. P. Jean Chrisostôme d'Amiens.
1664. R. P. Jean-Baptiste de Paris Lambert.
1666. T. R. P. Bernardin de Paris.
1667-68. T. R. P. Eustache de Paris.

Digitized by Google

1669-70. R. P. Louis de Jully.
1671. R. P. Bernardin de Paris.
1672. R. P. Jean-Marie d'Amiens.
1673-75. T. R. P. Gabriel de Reims.
1676. T. R. P. Léonard de Paris.
1677-78. T. R. P. Gabriel de Reims.
1679. T. R. P. Léonard de Paris.
1680-82. T. R. P. Gabriel de Montfort.
1683. T. R. P. Antoine d'Arras.
1684. R. P. Gabriel de Paris.
1685. R. P. Léonard d'Auxerre.
1686-87-88. T. R. P. Eustache de Paris.
1689-91. T. R. P. Paulin de Paris.
1692. R. P. Bruno de Paris.
1694. T. R. P. Alexis de Paris. Au Chap^re^ du 15 octobre 1694 il renonça et en sa place fut eslu le R. P. Esprit de Paris.
1695-96-97. T. R. P. Séraphin de Paris.
1698. R. P. Antoine de Favières au Chap^re^ du 29 août.
1699-1700 au Chapitre du 14 may.
1701. T. R. P. Damien de Paris au Chapitre du 26 août.
1702. Idem.
1703. R. P. Jean-Baptiste de Pontoise au chap^re^ du 27 juin.
1704. Id. Au Chap^re^ du 20 août 1705. Idem.
1706. R. P. Robert de Rethel, définiteur au Chap^re^ du 28 avril. Idem au Chap^re^ du 17 aoust 1707.
1708. R. P. Pacifique de Calais au chap^re^ du 14 septembre 1709.
1709. Idem.
1710. R. P. Louis-François de Mornay au Chap^re^ du 19 aout 1711 Idem au Chap. du 18 aoust.
1712-1713. Idem.
1714. T. R. P. Louis de Rosci au Chap^re^ du 12 janvier.
1715. Idem.
1716. R. P. Jean François de Sedan au Chap^re^ du 4 août 1717.
1718. R. P. Nicolas de Sedan au Chap^re^ du 13 may.
1719-1720. Idem.
1721. T. R. P. Archange de Soissons au Chap^re^ du 13 may.
1722. R. P. Antoine de Montdidier au Chap. du 14 août.
1723. Idem.
1724-25. T. R. P. Casimir de Paris.
1726. Idem, mort cette année et on met à sa place le P. Pierre-François de Paris, 20 fevrier.
1727-1728. T. R. P. Daniel de Paris.

Digitized by Google

1729. T. R. P. Théodose de Paris.
1730. T. R. P. Antoine d'Hérice.
1731. Idem.
1732-33-34. T. R. P. Ambroise de Montdidier.
1735. T. R. P. Maximilien de Paris.
1736-37. T. R. P. Benjamin de Paris.
1739. T. R. P. Ignace d'Arras.
1739-41 R. P. Jérosme de Magny.
1742. R. P. Dominique d'Amiens.
1743-44. Idem.
1745. R. P. Charles Joseph de Montreuil.
1746-47. Idem.
1748-50. T. R. P. Gélase de Paris.
1751-52. R. P. Augustin de Rethel.
1753. R. P. Raimond de Rethel.
1754. R. P. Augustin de Rethel au mois de janvier.
1754. R. P. Emmanuel de Paris au Chap^re provincial tenu le 27 août.
1755-56. Idem.
1757. T. R. P. Remy de Reims 22 août.
1758-59-60. Idem.
1761. T. R. P. Antonin de Reims, 6 septembre.
1762. R. P. Remy de Reims. 14 mai.
1763. R. P. Georges d'Amiens, 7 octobre
1764. Idem.
1765. T. R. P. François-Marie d'Amiens.
1766. R. P. François Marie d'Amiens, 6 mai.
1767. Idem.
1768. T. R. P. Pierre Baptiste de Dunkerque, 19 août 1769.
1769. R. P. Jean Baptiste de Bouillon.

Digitized by Google

GUIDE POUR LES ÉTUDES FRANCISCAINES [1]

V. — CONTROVERSES.

On distingue deux classes d'ouvrages de controverses (2) dans l'histoire de l'Ordre, suivant qu'ils concernent : a) les controverses entre les ordres mendiants et le clergé séculier ; b) les controverses au sein de l'Ordre franciscain au sujet de l'interprétation de la Règle et de l'observation de la pauvreté (3). Ces dissensions furent compliquées par l'adhésion d'une importante fraction de Franciscains aux doctrines de Joachim de Flore (4).

a) Les principaux protagonistes du clergé séculier furent Guillaume de St-Amour (c. 1254), Gérard d'Abbeville, Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh (c. 1357) et, jusqu'à un certain point, Wycleff.

Les principaux écrits contre Guillaume de St-Amour et ses disciples sont les suivants : de Bonaventure *Quaestio disputata de paupertate* (*Op. omnia*, éd. Quaracchi, vol. V), *Apologia*

(1) Voir *Et. Fr.*, septembre-octobre 1928, p. 517-534.

(2) On peut mentionner une troisième classe de controverses, celles concernant les disputes entre les Ordres mendiants, spécialement les Dominicains et les Franciscains ; voir la controverse d'Oxford, 1269, dans *Grey Friars in Oxford* (Oxf. Hist. Soc.), p. 320-335 et le *Traité* de Pecham contre Kilwardby, éd. Tocco, dans *Brit. Soc. Fr. studies*, II, 91-147. (Le traité de Kilwardby n'a pas été découvert). Cf aussi S. BONAVENTURE, *De sandaliis Apostolorum*, *Op. omnia.*, VIII, 386. Les disputes entre les deux Ordres étaient principalement philosophiques et théologiques, en particulier au sujet de l'Immaculée Conception.

(3) Pour l'exposé de toutes ces controverses au XIIIe siècle, voir P. GRATIEN, *op. cit.* et l'abondante bibliographie qui y est indiquée.

(4) Voir GEBHART, *L'Italie mystique* (Paris, 1890), FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines* (Paris, 1909) ; Tocco, *L'eresia nel medio evo* (Florence, 1884) ; DENIFLE, A. L. K. G., I, 90-142 ; GARDNER, *Joachim of Flora* dans *Franciscan Essays (Brit. Soc. Fr. ; studies* 1912) ; E. JORDAN, art. *Joachim de Flore* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique.*

Digitized by Google

Pauperum et *Quare fratres minores praedicent*, etc. (*ib.*, vol. VIII) ; le *Tractatus Pauperis*, de Pecham (*Brit. Soc. Fr. studies* dies, II) et un traité anonyme commençant ainsi : *Manus quae contra omnipotentem* publié par M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris* (München -i- W., 1920). Le principal adversaire de Fitzralph fut Roger Conway ; ceux de Wycleff, William Woodford et John Tyssington ; sur ceux-ci et leurs œuvres, voir *Grey Friars in Oxford* (Oxf. Hist. Soc.).

b) L'interprétation de la Règle et les demandes de modifications à son sujet amenèrent une série de déclarations papales par Grégoire IX, Innocent IV, Nicolas III, Clément V, Jean XXII, Martin V et une quantité de commentaires par des Frères Mineurs représentant les opinions en conflit. Le plus ancien de ces derniers est celui des *Quatre Maîtres*, aux environs de 1242, qui soutient dans l'ensemble le principe de la stricte observance. La seule édition de cet ouvrage se trouve dans les *Monumenta Ordinis* (Salamanque, 1506, Rouen, 1509) et dans le *Firmamenta trium Ordinum* (Paris, 1512, Venise, 1513). Hugues de Digne dans son « Expositio Regulae » publiée dans le même ouvrage, adopte une position analogue. Banaventure dans son *Expositio* et dans « *De tribus quaestionibus* » (*Op. omnia*, VIII), Pecham avec son « Expositio Regulae » dans le *Tractatus Pauperis* représentent une attitude moins rigoureuse et c'est le cas davantage encore de David d'Augsbourg. L' *Expositio Regulae* d'Angelo de Clareno, écrite vers 1322 (éd. Livarius Oliger, Quaracchi, 1912) a de l'importance non seulement parce qu'elle fait connaître les vues des Spirituels, mais aussi parce qu'elle renferme des extraits des ouvrages de Frère Léon et d'autres sources primitives.

Quand l'influence modératrice de Bonaventure eut été définitivement écartée (1274), la division ne fit que s'accroître au sein de l'Ordre et la querelle entre la Communauté et les Zelanti devint de plus en plus aiguë. Sous la conduite de leur chef intellectuel, le Joachimiste Pierre-Jean Olive et sous la menace de la persécution, ceux-ci s'éloignèrent davantage de la Communauté et de la féconde activité que ses membres combinaient avec une interprétation plus douce de la Règle et une observance moins rigide de la pauvreté ; ils tendirent de plus en plus à se retirer en des ermitages et à devenir jusqu'à un certain point une secte de fanatiques contemplatifs (Sur la vie d'Olive et ses ouvrages, voir Erhle, dans *A. L. K. G.*, III, 409 *seq.* ; cf. *A. F. H.*, I, 617).

L'attitude des Spirituels au début du XIVe siècle nous

Digitized by Google

est connue par l'*Arbor Vitae Crucifixae Jesu* d'Ubertin de Casale (Venise, 1485), écrit en 1305. C'est un livre confus et troublant, à la fois mystique, dogmatique et ascétique. L'influence joachimiste y est prépondérante. Il contient quelques beaux passages d'une puissante poésie, mais découvre un esprit étroit et plein d'amertume ; il abonde en invectives contre « l'Église charnelle » et ses chefs et contre la communauté franciscaine dégénérée. Sur Ubertin de Casale, cf. Fred. Callaey, O. M. C., *Etudes sur Ubertin de Casale*, Louvain et Paris, Picard, 1911.

Les lettres d'Angelo de Clareno (*A. L. K. G.*, I, 515-569) sont d'une valeur historique supérieure comme sa *Chronica septem tribulationum*, écrite vers 1330. Une édition complète de celle-ci est préparée pour les Pères de Quaracchi ; jusqu'à présent des fragments seuls en ont été publiés par Ehrle, dans *A. L. K.*, *G.* II, 125-155, 256-327 ; par Döllinger, dans *Beitrâge z. Sektengeschichte des Mittelalters*, II, (Munich, 1890) et par Tocco, *Le due prime Tribolazzioni dell'Ordine Francescano* (Rome, 1908). C'est une histoire des controverses du point de vue spirituel et qui aurait pu dans le présent ouvrage être comprise dans le chapitre intitulé « Chroniques ». Elle renferme d'importants matériaux et signale des traditions primitives. Quoique l'ouvrage soit tendancieux, les citations d'autorités anciennes ne semblent pas avoir été altérées ou inventées. Par leur héroïque dévouement à leur idéal de pauvreté évangélique et à l'Église spirituelle des temps futurs, Angelo et ses partisans furent conduits à refuser l'obéissance à leurs supérieurs et à l'Eglise charnelle du présent. L'histoire des « Fraticelli » peut être étudiée dans les articles de Erhle dans *A. L. K. G.*, dans Tocco, *Studi Francescani*, I, et dans Livarius Oliger, *Documenta inedita ad historiam fraticellorum*, *A. F. H.*, III-VI. Les *Acta Aragonensia* de Finke, 1291-1327 (Berlin et Leipzig, 1908) ont de l'importance au sujet des Spirituels. Le *Chronicon de Gestis contra Fraticellos auctore Joanne Minorita* (Baluze, *Miscell.*, III, 206-358) est une collection de documents se rapportant aux querelles des Frères avec Jean XXII.

Pendant ce temps une autre controverse s'élevait sur la pauvreté, à la suite des deux bulles de ce même pape en 1322 et en 1323. La première, *Ad Conditorem*, retirait aux Minorites le privilège de posséder au nom de l'Église romaine ; la seconde, *Cum inter nonnullos*, déclarait hérétiques, ceux qui maintenaient que le Christ et les apôtres n'avaient possédé aucune propriété, individuelle ou commune. Ce fut alors la Communauté qui se

Digitized by Google

révolta. La majorité se soumit avec le temps, mais parmi les rebelles se trouvaient le Ministre Général, Michel de Cesène et Guillaume d'Ockham. Les écrits de ce dernier ont leur origine dans cette controverse sur la pauvreté. Les passages qui se rapportent à lui dans *Grey Friars in Oxford*, doivent être corrigés et complétés d'après « *Biographische Studien über W. von Ockham* » de Hofer (*A. F. H., VI*, 209-233, 439-465, 654-669) ; *Untersuchungen z. Chronologie u. Schriften d. Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern* (Bonn, 1903) de Knotte ; *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus d. Zeit Ludwigs d. Bayern*, de Scholz (1911, 1914) ; « *De dialogo contra Fraticellos* » de Livarius Oliger (*A. F. H.*, IV, 1-23). Pelzer, *Les 51 articles de G. Occam censurés en Avignon en* 1326 (Revue d'hist. eccl. de Louvain, XVIII (1922), p. 240-270 ; Mulder, *Guill. Ockham, tractatus de imperatorum et pontificum potestate* (A. F. H., XVI, 1923, 469-462, XVII, 1924, 72-97). Sur Michel de Césène, voir A. Carlini, *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologne 1912.

VI. MISSIONS ET VOYAGES.

La règle de 1223 consacre un chapitre spécial à « ceux qui s'en vont chez les Sarrasins et autres infidèles ». François et un grand nombre parmi les premiers Frères furent attirés en Orient à la fois par l'espérance du martyre et par celle des conversions. L'histoire des premiers martyrs de l'Ordre au Maroc eut une profonde influence ; un de ces récits, qui semble avoir été particulièrement populaire en Angleterre (voir Eccleston, p. xi, xiv) se trouve dans *Anfânge des Minoriten Ordens*, 207, un autre dans *Anal. Franc.*, III, 579. L'histoire des missions est donnée dans *Storia universale delle Missioni Francescane* (Rome, 1857, 5 vol.) de Marcellino da Civezza et dans *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa dell' Oriente Francescano*, de Golubovich (Vol. I et II, Quaracchi, 1906-1913). Ce dernier ouvrage est une collection chronologique de références, notes et extraits des sources (un grand nombre sont publiés pour la première fois) se rapportant à l'activité missionnaire de l'Ordre. Le premier volume s'occupe du XIIIe siècle, le second de la première moitié du XIVe siècle (1). L'ouvrage doit être continué et sera

(1) L'ouvrage en est au T. V, publié en 1927 et allant de 1346 à 1400.— Une nouvelle série, dont cinq volumes sont déja publiés, a été entreprise sous la direction du P. Lemmens. Elle concerne les documents de la S.C. *de propaganda Fide* et commence par conséquent au XVIIe siècle.

Digitized by Google

d'une extrême valeur. Ce n'est pas une histoire, mais un recueil de matériaux indispensables à l'histoire et son emploi demande quelque patience.

Deux résultats accessoires des missions franciscaines peuvent être mentionnés ; l'impulsion donnée à l'étude : 1° des langues orientales, à laquelle les noms de Roger Bacon et de Raymond Lull sont spécialement attachés ; on trouvera des détails dans Golubovich ; pour Roger Bacon voir aussi *Roger Bacon Commemoration Essays* (éd. Little, Oxford, 1914) ; 2° de la géographie, de l'histoire et des coutumes des pays orientaux. Parmi les itinéraires composés par des voyageurs franciscains, on peut citer :

Jean de Plan carpin, *Liber de factis Tartarorum* ou *Mongolorum* éd. Hakluyt, I, 21-37 (Londres, 1598) et éd. d'Avezac, *Recueils de voyages...* publié par la Société de Géographie, IV, (Paris, 1839). Cf. Golubovich, I, § 55.

Guillaume de Rubrouck, « Itinerarium anno 1253 ad partes Orientales » (*Recueil de Voyages* IV).

Jean de Mont-Corvin, archevêque de Pékin, *Letters from the Fast*, références dans Golubovich, t. I § 88. t II passim.

Simon Simeonis, *Itinerarium in Terram Sanctam* (éd. Nasmith, 1778) ; cf. Esposito dans *Geogr. Journal*, vol. 50, 51.

Odoric de Pordenone, *Descriptio de partibus infidelium* (éd. Marcellino da Civezza, *Storia Universale*, III, 741) ;

Cordier, *Les Voyages du Frère Odoric de Pordenone, Recueil de Voyages*, X (Paris, 1891).

Sur tous ceux-ci, voir Yule, *Cathay and the way thither* (Hakluyt Soc., 1886), Beazley, *The Dawn of modern Geography*, et H. Matrod dans *Etudes franciscaines*, : t. XIX et XX (1908), Guillaume de Rubrouck ; t. XXVII et XXVIII (1912), Jean de Plancarpin ; t. XL (1928), Odoric de Pordenone.

VII. SERMONS ET LIVRES D'EXEMPLES.

Les solennels *Sermones ad clerum* et même ceux qui s'adressaient à différentes classes d'auditeurs sont en général trop vagues et trop conventionnels, trop occupés de l'interprétation allégorique des Ecritures, pour fournir beaucoup d'informations historiques ou seulement le moyen d'apprécier la personnalité du prédicateur. Frère Guibert de Tournai (c. 1261) a publié une collection de sermons, *Ad diversa statuum et officiorum genera*, adressés aux citoyens organisés en communes, aux écoliers, etc, qui en dépit de leur titre prometteur, sont des plus imprécis et

Digitized by Google

s
le
au
eif-
par
thir-
, 2me
holds
Franz,
Saxe,
ermons
chi, *Le*
0-1888).
rers Ho-
ent aussi

Digitized by Google

une excellente peinture des commencements de l'Observance. Les sermons français d'Olivier Maillard (1502) ont été édités par A. de la Borderie (Nantes, 1877) et des *Sermons choisis de Michel Menot* (1508-1518), par J. Nève (Paris. Champion, 1924). (Voir E. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval* dans *Rev. Hist. franc.* t. II, 1925, p. 301-360).

L'Angleterre est singulièrement pauvre en sermons franciscains de langue vulgaire, mais riche au contraire en collections d'exemples à l'usage des prédicateurs. La plus ancienne est le *Liber Exemplorum* d'un franciscain anglais en Irlande, c. 1275, édité dans *Brit. Soc. Fr. Studies*, vol. I. Le *Speculum Laïcorum* (éd. Welter, Paris, 1914) a probablement été compilé par un franciscain, c. 1280-1290. *Les Contes moralisés de Nicole Bozon, Frère Mineur*, en français, c. 1320, ont été édités par Lucy Toulmin-Smith et Paul Meyer. Une autre collection, encore en Ms., *Fasciculus Morum*, composée vraisemblablement entre 1320 et 1330 est étudiée par l'auteur du présent ouvrage dans *Studies in English Franciscan History* (Manchester, 1917). Les fameux *Gesta Romanorum* (éd. Oesterley, Berlin, 1872) ont sans doute été réunis par un frère allemand, c. 1430, mais sont largement inspirés de matériaux anglais. Un grand nombre de ces manuscrits et quelques autres collections d'exemples et d'histoires moralisées sont décrites par Herbert dans *Catalogue of Romances in the Dep.Mss. in the Bristish Museum*, vol. III (1910) L'étude la plus complète et la plus révélatrice de ces exemples en général se trouve dans la thèse de doctorat de l'abbé J. Th. Welter. *L'Exemplum dans lal ittérature religieuse etd idactique du Moyen-Age*, Paris, 1927.

Les exemples sont répétés à satiété par tous les compilateurs de recueils, et avant de prendre une histoire pour caractéristique d'une société quelconque au Moyen-Age, on devra rechercher son origine et s'assurer qu'elle ne sort pas des *Vitae Patrum*.

On peut rappeler encore les nombreux traités pour l'usage et l'instruction des prédicateurs, publiés par les Franciscains au Moyen-Age. La description d'un de ces manuels par Frère Jean de Galles, qui jouir d'une grande réputation pendant plus de deux siècles, est donnée dans *Studies in Franciscan History*.

VIII. ETUDES.

En dépit de la défiance de S. François à l'égard de l'étude (1),

(1) Sur cette question cf. P. GRATIEN, *Op. cit.*, p. 82-96.

Digitized by Google

ses disciples devinrent bientôt comme les Dominicains, un Ordre « étudiant ». Bonaventure reconnaît et défend hardiment cette évolution: « Je confesse devant Dieu, que ce qui m'a surtout fait aimer la vie de S. François, c'est sa ressemblance avec les débuts et le développement de l'Église, qui commença avec de simples pêcheurs et en est arrivée à compter les maîtres les plus fameux et les plus accomplis ; il en sera de même dans l'Ordre de S. François ». (*Op. om., VIII*, 336). En théorie, l'étude avait pour but la prédication et le salut des âmes ; mais il fut impossible de la limiter ; comme le disait Roger Bacon : « L'étude de la théologie réclame toute l'étendue de la sagesse humaine ».

Les *Scriptores Ordinis Minorum*, de Wadding, avec le *Supplementum*, de Sbaralea, conservent leur valeur, mais demandent une revision : la nouvelle édition publiée par Nardecchia (Rome, 1906) demeure inachevée et n'est malheureusement guère autre chose, qu'une réimpression.

Les débuts de ce mouvement devront être étudiés dans le savant ouvrage d'Hilarin Felder, *Geschichte der Wissenschaftlichen Studien in Franziskanerorden bis um die Mitte des* 13 *Jahrhunderts* (Fribourg-en-Brisgau, 1904) qui a été traduit en français (*Hist. des Etudes, etc*, Paris, 1908) et en italien mais non pas en anglais. Une liste des ouvrages de Roger Bacon, imprimés et manuscrits, est donnée dans *Roger Bacon Commemoration Essays* (Oxford,1914). Il y a d'autres ouvrages sur le même sujet (en plus de ceux traitant de la philosophie scolastique en général), *Chartularium Univ. Paris.* de Denifle ; *The Grey Friars in Oxford* (Oxford Hist. Soc.) et *Studies in English Franciscan History*. L'histoire des Frères Mineurs à Paris, Bologne, Cambridge est encore à écrire. A. G. Little a complété ses travaux sur les Franciscains à Oxford par une importante étude : *The Franciscan school at Oxford in the Thirteenth Century* (A. F. H., t. XIX, 1926, p. 803-874).

On doit attirer l'attention sur les listes inédites des Frères savants « Qualiter fratres Minores fuerunt grammatici, logici, philosophi naturales, perspectivi, philosophi morales et metaphysici, legistae civiles, juristae canonici theologi practici, theologi positivi sive in scholis informativi, theologi speculativi » dans Bodl. Ms. Canon. 525 (voir *Description*, dans *Opuscules de critique historique, V*) qu'on devra comparer avec celle de Barth. de Pise « De Conform. », *Anal. Franc.*, IV, 336, *seq.*

Digitized by Google

IX. ART ET POÉSIE.

Les deux ouvrages classiques sur ce sujet sont: *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (Berlin, 1885 ; nouvelle édition revisée, 1904) de Thode (1) et *Les Poètes franciscains en Italie au XIIIe siècle*, d'Ozanam (1852, 6me édition, 1882).

Il convient de citer encore comme méritant une mention particulière les livres du P. Beda Kleinschmidt O. F. M., *S. Franziskus van Assisi in Kunst und Legende*, et ses deux volumes sur la Basilique d'Assise : de Miss Salter, *Franciscan legends in Italian art* (Dent, 1905); de Berenson, *A Sienese painter of the franciscan legend* (Sassetta), (Dent, 1909) ; A. Goffin, *S. Fr. d'A. dans la légende et dans l'art primitifs italiens*, Bruxelles, 1909 ; les conférences de Louis Gillet, sur *L'Histoire artistique des Ordres mendiants* (Paris, 1912) ; L. Bracaloni O. M., *L'arte francescana nella vita e nella storia di settecenti anni*, Todi, 1924 et, d'un intérêt plus général, les ouvrages passionnants de Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France* (Leroux, Paris, 1898; Trad. angl. par D. Mussey, Dent. 1913) et *L'art religieux de la fin du Moyen-Age en France*, (Collin, Paris, 1908).

L'art franciscain est un vaste sujet et ceux qui l'étudient seront bien avisés de concentrer leurs recherches sur quelque branche particulière, par exemple :

a) Les représentations de S. François ou de quelque autre membre de l'Ordre. De S. François lui-même, tout n'est pas connu (2) ; une fresque du début du XIIIe siècle a été récemment mise à jour dans l'église des saints Jean et Paul à Spolète. Le sujet de saint Louis de Toulouse dans l'art est traité dans *A. F. H.*, II, 197 ; celui de S. Bernardin, dans *S. Bernardino of Siena* de Ferrers Howell celui de S. Antoine de Padoue par C. de Mandach : *S. Ant. de Padoue et l'art italien*, Paris, 1899.

b) L'architecture et l'organisation des églises et maisons franciscaines et leurs traits caractéristiques en différents pays. Comme exemple, on peut citer la dissertation de Biebrach, *Die*

(1) Traduit en français par Gaston LEFÈVRE : *St François d'Assise et les origines de l'art de la Renaissance en Italie.*

(2) Cf. H. MATROD, *Deux émaux franciscains du Louvre* (XIIIe siècle), Paris 1906; V. FACCHINETTI O. M., *Iconografia francescana*, Milano 1927 ; P. GRATIEN, *S. Fr. d'As. au Musée du Trocadéro* (Études franciscaines, t. XXXVIII, 1926), M. VANDALLE, *S. Fr. d'As. et ses interprètes dans l'art* (Ed. de la *France franciscaine*, 1928).

Digitized by Google

holzgedeckten Franziskaner-und Dominikanerkirchen in Umbrien u. Toskana (Berlin, 1908). Il reste peu de chose en Angleterre, mais l'Irlande offre encore un bon champ d'exploitation.

c) Les travaux d'artistes franciscains, en quelque genre, époque ou pays particulier ; ainsi, les mosaïques de Fr. Jacobus « musivarius » (qu'on ne doit pas confondre avec Jacobus Turrita) ont formé le sujet de « Das alteste Werk der Franziskanerkunst » (*Répert. f. Kunstwissensschaft*, 1899). Un des plus anciens ouvrages que l'on connaisse d'un artiste franciscain est le magnifique Christ apocalyptique par Fr. William d'Angleterre, reproduit et décrit dans *Brit. Soc. Fr. studies, Collect. Franc., I.* Un sujet fécond serait celui des miniaturistes franciscains. Des notes sur quelques-uns d'entre eux ont été réunies dans *A. F. H. I*, 171.

Les éditeurs de l'*A. F. H.*, de *La France franciscaine* et de la *Brit. Soc. of Franc. studies* ont formé des projets afin de réunir et de coordonner les matériaux pour l'histoire de l'art franciscain. Ces projets ont été interrompus par la guerre, mais pourront sans doute être repris. Différentes découvertes ont eu lieu en Angleterre, toutes en des endroits inattendus, parmi lesquels, à Christ Church, un portrait de S. François datant du XIIIe siècle (reproduit dans le *S. Francis*, du P. Cuthbert), une représentation des stigmates, à Bradninch Church, en Devonshire et de S. François avec sainte Claire sur un retable à Romsey abbey.

Les poèmes latins des Frères Mineurs sont en grande partie liturgiques ; les plus fameux sont : le « Dies Irae », attribué à Celano, en tout cas d'un des tout premiers Frères et le « Stabat Mater Dolorosa » de Jacopone de Todi. Les offices rimés de Celano, Julien de Spire et Pecham sont également très connus. Les poèmes latins du dernier comprennent le « Philomela » (Dreves, *Analecta Hymnica*, vol. 50, p. 62) et la « Disputatio Mundi et Religionis » (*Brit. Soc. of Franc. studies*, II). Frère Pacifique, « Rex versuum », écrivait probablement en langue vulgaire, mais aucun de ses poèmes ne nous est parvenu, non plus que son nom avant son entrée dans l'ordre. Le plus grand poète franciscain fut Jacopone de Todi (†1306), l'ardent « Spirituel » tant persécuté. Ses œuvres ont été éditées en 1490 et de nouveau en 1558 ; aucune édition critique ne semble avoir été publiée dans les temps modernes, quoique un assez grand travail préliminaire ait été fait. (Voir J. Pacheu, *Jacopone de Todi*, Paris 1914).Il faut citer aussi Hugues Panziera de Prato contemporain

Digitized by Google

de Jacopone de Todi et comme lui, chantre mystique (cf. A. Mori, *Giullari di Dio*, Milan 1920).

Parmi les poètes franciscains de langue anglaise, Thomas de Halès mérite la première place. Le seul poème qu'on puisse lui attribuer avec certitude est très connu ; c'est « Luve Ron » publié dans *Old english Miscellany* par Morris (F. F. T. S.) et ailleurs. Les œuvres poétiques de James Ryman, Frère Mineur, *c.* 1450, se trouvent dans Herrig : *Archiv*, vol. 89, p. 167-338 et ne semblent pas avoir un grand mérite. Le plus important de tous les travaux poétiques des franciscains anglais se rapporte peut-être aux « Miracles », à ceux d'York, à ceux de Chester, etc. (F. F. T. S.) L'influence des Frères sur le drame reste cependant obscure et les chercheurs doivent être avertis d'un curieux contresens qui se trouve à ce sujet dans Drake, *Eboracum*, Ap. 29. Il fait de Fr. William de Melton « Sacre pagine professor » un « professor of sacred pageantry » ; cette erreur est répétée par l'éditeur des *Monumenta Franciscana, II*, p. XXVIII, par Capes, *Hist. of the Engl. Church*, 373, et par d'autres encore. La collection connue sous le nom de « Kildare Poems, » réunis et certainement composés pour une part dans le sud-ouest de l'Irlande par des Frères anglo-irlandais, *c.* 1300, est d'une valeur considérable (rééditée par Heuser, *Die Kildare Gedichte*, Bonn,, 1904). Le poète gallois Frère Madawc de Gwallter était probablement un Franciscain et William Dunbar, en Ecosse, fut dans la première période de sa vie, un Frère Observant.

X. SAINTE CLAIRE ET SON ORDRE.

La vie de sainte Claire, généralement et vraisemblablement attribuée à Celano a été éditée dans les *Acta Sanctorum*, Aug, tome II, et récemment par Pennachi (Assise, 1910) ; une traduction du Père Paschal Robinson avec d'importantes notes a paru en 1910 à Philadelphie. Cette légende, qui a certainement été écrite peu d'années après la canonisation de la Sainte, est conventionnelle et sans intérêt. Le P. Z. Lazzeri O. M. a publié *Il processo di canonizzazione di S. Cl. d'A.* (A. F. H., t. XIII, 1920, p. 403-507). La légende latine de Celano a été traduite en français par Mme Havard de la Montagne (Paris, 1917). Parmi les biographies, il faut citer celles de L. Moisson, *Une fille de S. François, Sainte Claire d'A., sa vie et son œuvre* (Paris, 1912) et M. Beaufreton, *Ste Claire d'Assise* (Collection « les Saints », Paris, 1916). A. Goffin a traduit en français une légende du XVIe siècle :

Digitized by Google

La vie et la *Légende de Madame Saincte Claire par Fr. Francoys du Puis*, 1563. Une excellente vie moderne de Sainte Claire est celle de Gilliat Smith, *S. Clare of Assisi : her life and legislation*, (Dent, 1914). On ne peut cependant en accepter toutes les conclusions.

L'histoire des différentes Règles de l'Ordre est fort compliquée : on ne doit pas en compter moins de six.

1. La *Formula Vitae*, donnée par S. François, c. 1212 : celle-ci n'existe plus mais une partie a été insérée dans la Règle de Sainte, Claire. Son essence était la pauvreté.

2. La règle du cardinal Ugolin (Grégoire IX), 1218-1219, insérée dans les bulles de 1239 et de 1245 (*Bull. Frans.*, I, 263, 394) qui n'imposait pas rigoureusement l'observance de la pauvreté. C'est une question de savoir jusqu'à quel point les Clarisses l'acceptèrent jamais. Elle fut modifiée pour Saint-Damien par le « Privilegium Paupertatis » en 1228 (*Bull. Franc.* I, 771).

3. La règle d'Innocent IV, 1247 (*Bull. Franc.*, I, 488) qui permettait l'acquisition et la conservation de propriétés par l'entremise d'un procureur.

4. La règle de Sainte Claire, 1253, sur le modèle de la règle franciscaine de 1223, qui assujettit l'Ordre au Ministre Général des Frères Mineurs. (*Bull. Franc. Supplem.*, 251 ; *Seraphicae Legislationis Textus Originales*. Quaracchi, 1897, p. 49, etc.; traduction dans *Life of St. Clare*, de Paschal Robinson).

5. La Règle d'Isabelle, sœur de Louis IX de France, 1263 (*Bull. Franc.* II, 477).

6. La règle d'Urbain IV, 1263 (*ib.*, II, *Supplem.*, p. 276). C'est une édition revisée de la règle de 1247 à laquelle Claire avait fait résistance.

La question des différentes Règles est discutée par le P. Oliger (A. F. H., V) qui renvoie sur ce sujet aux ouvrages plus généraux et par Seton dans son édition de la « Rewle of Sustris Minouresses Enclosid » (*Two Fifteenth-century Franciscan Rules*, F. F. T. S., 1914). Cette dernière est une version de la Règle d'Isabelle ; elle semble (à l'exception des toutes premières) avoir été suivie par les Clarisses d'Angleterre, qui laissèrent peu de trace de leur courte existence en ce pays. Différentes Règles prévalurent dans différents groupes de monastères, la plus répandue étant celle d'Urbain IV. Tous les monastères étaient strictement clôturés et dotés. Saint-Damien même, après la mort de Claire, commence à acquérir des propriétés.

Les rapports des Clarisses avec l'Ordre Mineur sont un sujet

Digitized by Google

de fréquentes discussions (voir A. F. H., III, 664-679, IV, 74-94 ; Gratien, *op. cit.*, p. 593-617). Une contribution importante à l'histoire de l'Ordre est l'ouvrage de Seton, *Somer new sources for the Life of Blessed Agnes of Bohemia* (Brit. Soc. Fr. studies, VII).

On trouvera une esquisse générale de l'histoire des Clarisses spécialement en Allemagne, dans *Entstehung u. Ausbreitung des Klarissenordens* de Wauer (Leipzig, 1906). A l'exception de Dugdale et de quelques récits locaux (Clay, *Hist. of Waterbeach*, Camb. Antiq. Soc., 1859) l'histoire des Clarisses d'Angleterre n'a été écrite que par Miss C. Bourdillon : *The Orden of Minoresses in England*, 1926, (Brit. Soc. Fr., St., XII). A propos de sainte Claire et des Clarisses on ne peut oublier sainte Colette et sa réforme. On consultera sur cette grande Sainte les deux vies de sainte Colette publiées ainsi que d'autres documents par le P. Ubald d'Alençon, et *La Belle Vie de sainte Colette*, par Mme Sainte-Marie Perrin. Paris 1921.

XI. LE TIERS-ORDRE.

La Règle du Tiers-Ordre, sous sa forme la plus ancienne, est celle publiée par Sabatier dans *Opuscules de critique historique*, fasc. I et rééditée d'après un meilleur texte par Lemmens, *A. F. H.*, VI, 242, XIV, 109. Elle date de 1228 environ et comprend probablement celle rédigée par le cardinal Ugolin en 1221. Ce sujet *Les Règles et le gouvernement de l'Ordo de Penitentia au XIIIe* siècle est traité avec pénétration par le P. Mandonnet, O. P. *ibid.* Fasc. IV. Sa théorie, exposée dans « Les Origines de l'Ordo de Poenitentia » (1), que les trois ordres sortis d'une origine commune se différencièrent progressivement au lieu de se surajouter, a été fort critiquée et rejetée. La règle définitive est contenue dans la bulle *Supra Montem*, de Nicolas IV, en 1289.

On trouvera dans le *Bull. Franc.* et dans Wadding (2), un grand nombre de Bulles se rapportant au Tiers-Ordre et beaucoup de matériaux ont été récemment mis en lumière. Parmi les plus intéressants, sont les suivants, dans l'*A. F. H.*, I, p. 544-568, *Statuts de la Congrégation de Brescia*, treizième et quatorzième siècles, qui montre cette congrégation comme une sorte de corporation religieuse ; II, 62-71, *Actes et statuts du Cha-*

(1) *Compte-rendu du IVe Congrès Scientifique International des Catholiques* (Fribourg, 1898) p. 183-215.

(2) Voivaussi F. BORDONI, *Chronologium tertii ordinis S. Francisci* (Parme, 1658) très rare, mais a encore de la valeur.

Digitized by Google

pitre général du Tiers-Ordre, à Bologne, 1289, et se rapportant aux vingt-quatre provinces (ou Congrégations d'Italie) ; IV, 713-731, *Statuts des religieuses du Tiers-Ordre Franciscain, dites Sœurs grises hospitalières* » (1483), principalement en Flandre ; VIII, 227-233, *Liste des membres du Tiers-Ordre de Bologne*, 1252 et autres années ; VIII, 23-35, Documents se rapportant au Tiers-Ordre d'Imola, 1226-1450 ; IX, 118-133, *Analecta de Tertio Ordine*. Les statuts des Tertiaires d'Aix-la-Chapelle en 1334, ont été édités par Quix, dans *Beiträge z. Gesch. d. Stadt Aachen*, 1844. L'ouvrage d'Allmang, *Gesch. d. ehemaligen Regulartertiarierklosters St. Nicolaus (bei Schloss Dyck Grevenbroich, Rheinland)*, 1400-1911 (Essen-Rhur,1911), montre la transformation des Congrégations de « frères et de sœurs vivant dans leurs propres maisons » en des groupements menant la vie de communauté (avec dotations) sous une discipline régulière et souvent en étroits rapports avec les Observants. Une contribution à l'histoire des Tertiaires en Angleterre a été faite par Seton dans son édition d'une version anglaise de la Règle (F. F. T. S., 1914). Parmi les documents non publiés, on peut citer ceux qui se rapportent à l'histoire des Sœurs tertiaires de St.-Onuphre, à Florence (Ms. Bodl. Can. Misc. 347).

Le Tiers-Ordre était une organisation élastique qui se montre sous des traits variés en différentes contrées ; il y a entre autres, certaines preuves que, en Irlande, son activité s'employa largement dans un sens éducatif. Une collection des notices éparses s'y rapportant serait un préliminaire utile à une sérieuse étude de son histoire.

Un premier et méritoire essai d'histoire du T. O. a été fait par le P. Fred. Callaey : *Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise* Paris, 1922.

* * *

D'après les références des pages précédentes, il apparaît avec évidence que l'*Archivum Franciscanum Historicum* est indispensable à ceux qui étudient l'histoire franciscaine. Ce périodique est maintenant dans sa vingt et unième année ; adresse : Collegio S. Bonaventura, « Archivum Franciscanum Historicum » Quaracchi presso Firenze, Italie ; Abonnment hors d'Italie, 40 lires. Les *Etudes Franciscaines* (Paris, Librairie St.-François, Abonnement : 36 fr.), la *France Franciscaine* (Paris, 9, Rue Marie-Rose, Ab.: 40 fr.) et la *Revue d'histoire franciscaine* (Paris, Librairie Vrin, Ab. : 50 fr.) sont aussi des instruments de travail indispensables pour les franciscanisants français.

Digitized by Google

La *British Society of Franciscan Studies*, a, depuis sa réorganisation, publié quatorze volumes ; le treizième est l'édition du *Speculum perfectionis* préparée par P. Sabatier, le quatorzième un recueil d'opuscules de Roger Bacon *de rebus medicinalibus* publié par A. G. Little et E. Withington ; ces deux volumes ont paru en 1928. Adresse de la *British Society* : R. Butlin, Secretary, B. S. F. S., University College, London Gower street, W. C. 1 ; souscription annuelle, 10 s. 6 d.

Traduction de A. M. Rousset. A. LITTLE.

Digitized by Google

BULLETIN FRANCISCAIN

PAYS DE LANGUE NÉERLANDAISE, ANGLAISE, ALLEMANDE ET SLAVE

(Suite.)

XII. Sciences (nos 481-503) — XIII. Vie Liturgique (nos 504-518). — XIV. Art Franciscain (nos 519-544).

XII. SCIENCES.

481. La théorie de la connaissanne dans l'école franciscaine du moyen âge, depuis S. Bonaventure jusqu'à Jean Duns Scot, a été étudiée par H. SPETTMANN, *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus* (Ferdinand Schöninghs Sammlung philosophischer Lehrstoffe. Heraugs. von Dr J. Feldmann und J. Ruther. Bändchen C.). Paderborn, Schöningh, 1925. In 12°, 143 p. M. 1.80. Pour remédier à l'inconvénient, d'après lequel la langue latine constitue pour plusieurs un obstacle qui les tient éloignés des philosophes et des doctrinnes scolastiques, H. Spettmann a entrepris, à l'usage des étudiants en philosophie, ainsi que des professionnels, la publication d'une série de textes traduits en allemand, choisis dans les œuvres des principaux représentants de l'école franciscaine et se rapportant au problème hautement actuel de la connaissance. Les auteurs dont il donne la doctrine, sont S. Bonaventure, Eustache d'Arras, Roger Marston, Mathieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla, Guillaume de Ware et Duns Scot. L'introduction nous présente un coup d'œil général sur l'école franciscaine, qui a occupé, dans l'histoire de la philosophie, une place importante ; ensemble avec l'école thomiste, elle a préparé le plein épanouissement de la pensée scolastique. Chaque extrait, judicieusement choisi, est précédé d'une courte notice sur son auteur. La présente publication permet de prendre connaissance, dans le texte original rendu aussi fidèlement que possible, des solutions apportées par une école de haute valeur à une série de problèmes, dont l'intérêt n'a pas baissé de nos jours, problèmes concernant la certitude de notre connaissance, les moyens de celle-ci et son objet. Il faut signaler spécialement la théorie de l'exemplarisme ou de l'illumination, celle de la connaissance de l'âme et du spirituel, celle, enfin, de la connaissance du singulier. Une table détaillée résume les principaux points de doctrine et renvoie aux pages où ils sont traités.

Digitized by Google

déterminer avec certitude les différentes dates de la vie de Duns Scot et il se rallie à l'opinion émise par le P. Pelster, S. J., d'après lequel Scot ne serait pas resté à Paris jusqu'en 1308, mais serait retourné à Oxford en 1304, y aurait écrit son commentaire sur les Sentences et aurait été envoyé ensuite à Cologne : l'*Opus Oxoniense* serait donc postérieur aux *Reportata Parisiensia*. Contre l'opinion commune qui rejette l'authenticité des *Theoremata* et du *De rerum principio*, M. Harris considère le *De rerum principio* comme authentique. Il se prononce avec moins de certitude au sujet des *Theoremata*. Il est triste et regrettable de lire, dans un ouvrage à prétention scientifique, que la conviction de l'harmonie parfaite entre la philosophie et la révélation ne repose que sur une foi sans base solide et n'a pas pu se tenir debout au cours des siècles, que tout le grandiose édifice de la scolastique a croulé et que les doctrines scolastiques ont dû nécessairement dégénérer dans le scepticisme le plus profond et le plus noir (p. 73 et suiv.). Nous pouvons faire remarquer à l'auteur, sceptique peut-être lui-même, que le monument de la scolastique tient encore toujours debout et que la non-opposition entre la foi et la raison constitue une doctrine communément reçue dans la théologie catholique. L'auteur concède que, par rapport aux relations qui existent entre la philosophie et la théologie, les théories de Scot s'accordent généralement avec celles de S. Thomas. Epris de Duns Scot, il en fait le génie le plus grand de la scolastique, dépassant de loin S. Thomas d'Aquin et il admet que les doctrines scolastiques augustiniennes de Duns Scot se rapprochent plus de la foi catholique que les théories aristotéliciennes de S. Thomas. Il nous paraît inutile de nous arrêter à démontrer tout ce que ces phrases contiennent d'exagérations malsaines. Quant à l'influence exercée par l'école d'Oxford sur Duns Scot, l'auteur a dû convenir que l'influence exercée par Roger Bacon sur le Docteur Subtil a été très minime et que leurs théories sur les relations entre la philosophie et la théologie, sur la *materia prima*, sur le principe d'individuation et sur l'âme diffèrent complètement. Les différences principales qui existent entre la doctrine de S. Thomas et de Duns Scot, ont été exposées d'une façon très étendue, mais trop peu objective. Dans tout l'ouvrage, en effet, se manifestent les tendances complètement partiales de l'auteur, qui veut placer le Docteur Subtil au-dessus du Docteur Angélique.

Le deuxième volume est consacré aux doctrines philosophiques du Bienheureux Jean Duns Scot. Il embrasse également 8 chapitres : 1. La logique et la théorie de la connaissance ; 2. L'ontologie ; 3. La forme et la matière ; 4. L'espace et le temps ; 5. Preuves de l'existence de Dieu ; 6. La théodicée ; 7. La psychologie ; 8. La morale et la philosophie politique. Cette partie l'emporte de loin sur la première et mérite toutes les louanges à cause de l'exposé clair et minutieux des doctrines philosophiques de Scot que l'on y trouve : l'auteur entre jusque dans les

Digitized by Google

derniers détails et les plus fines subtilités des théories de Scot et on y trouve un aperçu, généralement très fidèle, du cours et de l'évolution successive, souvent très subtile, des idées du Docteur Subtil. Il faut mentionner spécialement les parties, dans lesquelles il réfute les opinions de ceux qui considèrent Duns Scot comme un précurseur du Panthéisme ou du Nominalisme ou comme un défenseur intransigeant de l'indéterminisme exagéré de la Volonté divine. Il regarde aussi la théorie de Duns Scot sur l'univocité de l'être comme nullement dangereuse puisque le Docteur Subtil admet une distinction formelle et explicite entre l'être divin incréé et l'être créé.

C'est avec un grand regret et un profond étonnement que nous avons lu les phrases si dures et si injustes de l'auteur sur la théologie naturelle de la scolastique. On y lit, en effet, entre autres, cette phrase vraiment outrageante : « Thus the God of the scholastics remained a monster to the end, half human and halfverbiage, glued together by some grotesque terminological fiction, for ever self-contradictory and self-destructive » (p. 180).

Il considère les tentatives faites par Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin, pour faire accorder la théologie naturelle et surnaturelle, comme vaines et inutiles; la construction qui en est résultée « was architecturally unsound and, despite the almost incredible ingenuity of its devisors, betrayed from the outset a lamentable instability » (p. 178). L'auteur soutient en outre que la scolastique était incapable d'expliquer le péché originel et sa transmission. Quant à la morale de la scolastique, elle présente « a more than usually incongruous appearance » (p. 307). Il compare la tentative faite par S. Thomas pour réunir dans un système l'eudémonisme d'Aristote, les pratiques de l'Ancien Testament, les prescriptions de l'Évangile et la doctrine de S. Augustin sur le péché, aux efforts que déploieraient des architectes de la renaissance pour donner une forme classique à un bâtiment gothique.Comme on le voit, à cause des nombreuses attaques non justifiées et aprioristiques de l'auteur contre la scolastique et contre S. Thomas, cet ouvrage ne sera pas reçu avec une joie sans mélanges par les admirateurs de la scolastique et par les disciples dévoués et intransigeants du Docteur Angélique. (Cf. Zeitschr. für Kath. Theol. t. 52, 1928, pp. 88-90).

488. Un examen approfondi et méthodique de la théorie du Docteur Subtil au sujet de la vertu théologale de la charité a été fourni par le Père J. KLEIN, O. F. M., *Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus. Die edelste Frucht der Leibesweisheit des Franziskanischen Geistes.* (Franziskanische Studien. Beiheft XI). Münster in Westf, Aschendorff, 1926. In-8°, XIV-79 pp. M. 3.60. Cette étude a pour but de faire ressortir comment l'amour séraphique, qui embrasa le cœur de S. François et qui s'étendit à Dieu, aux hommes et à toutes les créatures, anime et pénètre la doctrine du Docteur Subtil sur la charité. Compa-

Digitized by Google

déterminer avec certitude les différentes dates de la vie de Duns Scot et il se rallie à l'opinion émise par le P. Pelster, S. J., d'après lequel Scot ne serait pas resté à Paris jusqu'en 1308, mais serait retourné à Oxford en 1304, y aurait écrit son commentaire sur les Sentences et aurait été envoyé ensuite à Cologne : l'*Opus Oxoniense* serait donc postérieur aux *Reportata Parisiensia*. Contre l'opinion commune qui rejette l'authenticité des *Theoremata* et du *De rerum principio*, M. Harris considère le *De rerum principio* comme authentique. Il se prononce avec moins de certitude au sujet des *Theoremata*. Il est triste et regrettable de lire, dans un ouvrage à prétention scientifique, que la conviction de l'harmonie parfaite entre la philosophie et la révélation ne repose que sur une foi sans base solide et n'a pas pu se tenir debout au cours des siècles, que tout le grandiose édifice de la scolastique a croulé et que les doctrines scolastiques ont dû nécessairement dégénérer dans le scepticisme le plus profond et le plus noir (p. 73 et suiv.). Nous pouvons faire remarquer à l'auteur, sceptique peut-être lui-même, que le monument de la scolastique tient encore toujours debout et que la non-opposition entre la foi et la raison constitue une doctrine communément reçue dans la théologie catholique. L'auteur concède que, par rapport aux relations qui existent entre la philosophie et la théologie, les théories de Scot s'accordent généralement avec celles de S. Thomas. Epris de Duns Scot, il en fait le génie le plus grand de la scolastique, dépassant de loin S. Thomas d'Aquin et il admet que les doctrines scolastiques augustiniennes de Duns Scot se rapprochent plus de la foi catholique que les théories aristotéliciennes de S. Thomas. Il nous paraît inutile de nous arrêter à démontrer tout ce que ces phrases contiennent d'exagérations malsaines. Quant à l'influence exercée par l'école d'Oxford sur Duns Scot, l'auteur a dû convenir que l'influence exercée par Roger Bacon sur le Docteur Subti a été très minime et que leurs théories sur les relations entre la philo sophie et la théologie, sur la *materia prima*, sur le principe d'indiv duation et sur l'âme diffèrent complètement. Les différences princ pales qui existent entre la doctrine de S. Thomas et de Duns Sco ont été exposées d'une façon très étendue, mais trop peu objectiv Dans tout l'ouvrage, en effet, se manifestent les tendances complè ment partiales de l'auteur, qui veut placer le Docteur Subtil au-dess du Docteur Angélique.

Le deuxième volume est consacré aux doctrines philosophiques Bienheureux Jean Duns Scot. Il embrasse également 8 chapitres La logique et la théorie de la connaissance ; 2. L'ontologie ; 3. La fo et la matière ; 4. L'espace et le temps ; 5. Preuves de l'existenc Dieu ; 6. La théodicée ; 7. La psychologie ; 8. La morale et la phi phie politique. Cette partie l'emporte de loin sur la première et m toutes les louanges à cause de l'exposé clair et minutieux des doct philosophiques de Scot que l'on y trouve : l'auteur entre jusque da

Digitized by Google

484. Les théories de S. Bonaventure sur la vertu théologale de la charité sont l'objet d'un examen sérieux et scientifique de la part de J. KAUP, O. F. M., *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura* (Franziskanische Studien, Beiheft, 12). Münster, Aschendorff, 1927. In-8°, IV-100 pp. M. 3.90.

485. Dans le deuxième volume de *Franciscan Studies*, série d'études et de monographies traitant de sujets qui se rapportent à l'histoire ou à la science franciscaine, le conventuel V.MAYER a consacré une étude à la doctrine de S. Bonaventure touchant la connaissance que nous avons de Dieu : *The Doctrine of S. Bonaventure concerning our knowledge of God*, dans *Franciscan Studies*, t. 2, pp. 39-54 (New-York, J. Wagner, 1924). Il a établi, d'après le *Commentaire sur les Sentences* et principalement d'après l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, que S. Bonaventure fut rangé à tort parmi les ontologistes. Le Docteur Séraphique n'admet point que nous ayons une connaissance immédiate de Dieu, d'où dépendraient et découleraient toutes les autres connaissances.

486. Dans *St Thomas vroegste kenleer*, paru dans *Studiae Catholica*, t. 4, 1927, pp. 41-58, TH. DE VALK, O. P., établit que S. Bonaventure, dans sa théorie de la connaissance, admettait la théorie augustinienne de l'illumination, d'après laquelle, l'intelligence humaine, laissée à ses propres forces, ne pouvait arriver à la connaissance certaine de la vérité, sans une illumination spéciale de la part de Dieu. Saint Thomas, au contraire, aurait combattu cette théorie et l'aurait rejetée dès le début de sa carrière scientifique et professorale.

487. Un ouvrage très soigné et bien documenté sur le Bienheureux Jean Duns Scot a été fourni par C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*. Il comprend deux volumes. Dans le premier : *The place of Duns Scotus in medieval thought*, il tâche de déterminer la position qui revient au Docteur Subtil dans la pensée médiévale. Dans le second : *The philosophical Doctrines of Duns Scotus*, il expose les doctrines philosophiques de Duns Scot (Oxford, Clarendon Press, 1927. In-8°, XII-380 et 402 pp. Le premier volume est divisé en 8 chapitres : 1° La vie et les œuvres de Duns Scot ; 2° La foi et la raison au moyen-âge ; 3° Relations entre la Philosophie et la Théologie chez Duns Scot ; 4. L'école d'Oxford et son influence sur le Docteur Subtil ; 5° Scot et S. Thomas et l'ancienne scolastique ; 6° Scot, Aristote et les Commentateurs ; 7° Depuis S. Thomas jusqu'à Duns Scot ; 8° La signification de Scot pour la philosophie du moyen-âge. Trois appendices sont ajoutés : 1° Les ouvrages attribués à Scot ; 2° Bibliographie : *a)* éditions des œuvres de Scot ; *b)* commentaires ; *c)* bibliographie générale ; 3° Notes touchant l'authenticité de quelques œuvres de Duns Scot (les *Theoremata* et le *De rerum principio*). Par rapport à ce premier volume, nous ne pouvons nous empêcher de faire les remarques suivantes. L'auteur n'a pas réussi à

Digitized by Google

rant la doctrine de Duns Scot à celle de S. Thomas d'Aquin, l'auteur arrive à la conclusion que la distinction fondamentale entre les conceptions de ces deux grands maîtres consiste en ce que le Docteur Subtil exclut de la véritable charité tout caractère égoïste, tandis que la conception du Docteur Angélique introduit de nombreuses nuances d'égoïsme dans la charité. Pour le Bienheureux Duns Scot, la charité consiste essentiellement dans un amour parfait et complètement désintéressé de Dieu, considéré comme le bien moral infini. La doctrine de S. Thomas au sujet de la charité se rencontre, au contraire, dans la communication de la béatitude, de sorte que Dieu n'est plus aimé parce qu'il constitue le bien moral par excellence, mais parce qu'il constitue l'objet nécessaire de notre béatitude et l'auteur de notre bonheur parfait. L'auteur indique également que, pour le Docteur Subtil, la charité s'identifie avec la grâce sanctifiante et qu'elle constitue le principe du mérite.

De l'ensemble de cette étude se dégage l'impression que le bienheureux Duns Scot constitue le premier Docteur qui ait exposé une conception aussi élevée, aussi nette, aussi formelle au sujet de la charité et que, le tout premier, il a concentré l'essence de lac harité dans un amour complètement désintéressé de Dieu. De l'aveu de l'auteur, des éléments analogues à ceux que l'on rencontre chez Duns Scot, se trouvent également chez S. Thomas, mais ce dernier ne les aurait pas étudiés à fond et n'en aurait pas tiré les dernières conclusions. C'est pourquoi, les œuvres du Docteur Angélique contiendraient des éléments favorables aussi bien à la conception thomiste qu'à la conception moliniste.

Ce travail contribuera beaucoup à jeter une lumière abondante sur la notion confuse et compliquée de la charité telle qu'elle est enseignée par les scolastiques.

489. La théorie de la connaissance du Bienheureux Jean Duns Scot fut l'objet d'un examen approfondi et d'une analyse minutieuse de la part de P. Tochowicz, *Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina*. Fribourg (Suisse), Villa S. Hyacinthe, 1926. In-8°, VIII-133 pp. F. 5. C'est le quatrième volume des *Studia Friburgensia*.

490. J. Kraus a consacré une étude rédigée avec soin, à la doctrine de la *Natura Communis*, telle qu'elle a été défendue par le Bienheureux Jean Duns Scot : *Die Lehre des Johannes Duns Scotus*, O. F. M, *von der Natura Communis*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1927. In-8°, XIV 143 pp. M. 4. Ce travail constitue une contribution importante à la solution de la question séculaire des universaux, telle qu'elle fut enseignée et professée par les scolastiques.

491. Le savant Père Capucin H. Klug a tâché de déterminer l'opinion du Docteur Subtil au sujet de l'objet de notre intelligence et au sujet de la force occulte et secrète de la connaissance de notre âme. Cet

Digitized by Google

article, de la plus haute importance pour la détermination des théories scolastiques de la connaissance est intitulée : *Das objekt unseres Verstands und die okkulte Erkenntniskraft unserer Seele nach dem seligen Johannes Duns Skotus* et a été publiée dans les *Franziskanische Studien* t. 14, 1927, pp. 68-90.

492. Les théories de Jean Duns Scot sur le sacrifice en général, et sur le sacrifice de la messe, en particulier, ont été exposées d'une façon magistrale, par le même Père H. KLUG, O. M. CAP., *Die Lehre des seligen Johannes Duns Skotus über das Opfer, besonders über das Messopfer*, dans *Theologie und Glaube*, t. 18, 1926, pp. 315-365. Convaincu que les travaux antérieurs, et spécialement le remarquable travail *Mysterium Fidei*, de M. de la Taille, S. J., n'ont pas épuisé le sujet, le docte Capucin s'est efforcé de rassembler les textes épars du Docteur Subtil au sujet du sacrifice en général et au sujet du sacrifice de la messe, en particulier, et d'en extraire la doctrine obvie et définitive de Jean Duns Scot sur ces points critiques et controversés. Il établit d'abord les théories du Docteur Subtil par rapport au sacrifice en général, qui consisterait dans un rite ou un acte externe institué par Dieu, par lequel l'homme reconnaîtrait Dieu comme le Seigneur suprême et le bien universel, lui témoignerait les honneurs exigés et lui donnerait une obéissance et une sujétion complète. Il définit ensuite la doctrine de Duns Scot par rapport au sacrifice « *in specie sumpto* ». Quant au sacrifice de la passion du Christ, il consisterait essentiellement, non dans une immolation physique ou une destruction du corps et du sang du Sauveur, mais en ce que le Christ s'est offert de la manière la plus parfaite à Dieu. De même, pour les sacrifices antérieurs au Christianisme, spécialement les sacrifices de l'Ancienne loi, ils ne consistaient pas essentiellement dans une destruction ou une immolation physique complète de la chose, mais dans une oblation à Dieu. Après ces préliminaires importants, le R. P. Klug, tâche de déterminer l'opinion de Duns Scot par rapport à l'essence du saint Sacrifice de la Messe. Ici encore, le Docteur Subtil ne la placerait point essentiellement dans une immolation ou une destruction mystique, mais dans une oblation. De la sorte, la doctrine bien comprise du Docteur Subtil au sujet de l'essence du sacrifice de la Messe, telle qu'elle se dégage de l'ensemble des témoignages apportés par l'auteur, serait une confirmation formelle et explicite de l'opinion développée par M. de la Taille dans son *Mysterium Fidei*.

La première partie de cette étude vraiment remarquable du Capucin H. Klug, après avoir été retravaillée et retouchée en plusieurs points, a été rééditée dans les *Estudis Franciscans* des Capucins de la Province Catalane, t. 39, 1927, pp. 408-425. La deuxième partie de la même étude sera publiée dans un numéro suivant de la revue.

493. Un autre point spécial de la théologie du Bienheureux Jean

Digitized by Google

Duns Scot, à savoir sa doctrine sur le péché et la grâce, a été étudié par le R. P. N. SANDERS, O. F. M., *Zonde en genade volgens Johannes Duns Scotus*. Ce travail approfondi et mené avec une méthode scientifique et critique, a paru dans les *Collectanea Franciscana Neerlandica* (pp. 151-170), mentionnés déjà à différentes reprises dans ce Bulletin. L'auteur y examine les points de doctrine suivants : 1. La relation établie par le Docteur Subtil entre le péché originel et la grâce ; 2. La relation établie entre le péché actuel et la grâce ; 3. La relation entre le péché habituel et la grâce ; 4. La question si vivement agitée, si, d'après la doctrine de Duns Scot, le péché et la grâce peuvent coexister dans l'âme. Pour ce dernier point, l'auteur est arrivé à une conclusion négative, malgré l'opinion contraire généralement admise jusqu'ici. De la sorte, l'auteur a réussi à apporter un peu de lumière dans une des questions les plus épineuses et les plus troubles et il a contribué beaucoup à donner à cette importante question sa véritable signification et à placer le bienheureux Duns Scot dans sa véritable lumière par rapport à cette question.

494. Dans le troisième volume de *Franciscan Studies*, cités plus haut, le Frère Mineur B. VOGT a donné deux notes importantes sur la distinction formelle et sur la forme de corporéité d'après le bienheureux Jean Duns Scot : *Note on the « formal distinction » of Scotus* et *Note on the « forma corporeitatis » of Scotus* (New-York, J. Wagner, 1925),

495. Tout le quatrième volume de la collection *Franciscan Studies* a été consacré à Jean Duns Scot. Après une courte esquisse de la vie et des œuvres du Docteur Subtil par le Capucin E. Dorzweiler, une étude très intéressante du Père R. M. HUBER, O. M. CONV., expose la doctrine de Duns Scot sur la causalité des Sacrements. Après un examen judicieux de tous les ouvrages authentiques du Docteur Subtil, l'auteur conclut que, d'après Duns Scot, les sacrements ne constituent point des causes physiques ou morales de la grâce, ou de simples conditions *sine quibus non*, mais des causes juridiques ou intentionnelles, qui produisent la grâce en vertu d'une disposition méritoire résultant du signe extérieur, et nullement par un instrument intermédiaire quelconque.

496. Dans le même volume le conventuel V. MAYER, *The teaching of Ven. John Duns Scotus concerning the Immaculate Conception of Our Lady* (New-York, J. Wagner, 1926), établit que le Docteur Subtil n'a jamais voulu apporter des arguments apodictiques et des preuves en faveur de l'Immaculée Conception, parce que l'immunité de la Sainte Vierge du péché originel était généralement admise à cette époque. Il cherche plutôt à solutionner les difficultés qui empêchaient l'acceptation scientifico-théologique de cette vérité. L'auteur rapporte, dans cet ouvrage, quelles étaient les principales difficultés théologiques soulevées contre l'Immaculée Conception et les réponses qu'y donne le bienheureux Jean Duns Scot.

Digitized by Google

497. Un travail d'une importance exceptionnelle pour la philosophie naturelle a été présenté par W. FROST, *Bacon und die Naturphilosophie*. Munich, E. Reinhardt, 1927. In-8°. 504 pp. M. 10. La philosophie naturelle du Franciscain Roger Bacon y a été examinée en détails. Cet ouvrage, très méritoire, a été publié dans la collection allemande : *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellingen*. Sect. V : *Die Philosophie des neueren Zeit*, 2e série, t. 30.

498. Un examen approfondi et méthodique de la métaphysique et de la théorie de la connaissance de Guillaume d'Ockham a été fournie par E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin, de Gruyter, 1927. In-8°, VIII-179 pp. M. 10.

499. La psychologie et les fondements psychologiques de la théorie de la connaissance chez Guillaume d'Ockham fait le sujet d'une étude détaillée et d'une analyse minutieuse de la part de FR. FEDERHOFER, *Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre* dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 39, 1926, pp. 263-287.

500. Une notice très intéressante a été consacrée par H. SPETTMANN à une des premières concordances réelles de la Bible, telle qu'elle a été composée par le Franciscain Jean Peckham : *Die Realkonkordanz, ein Geschenk des Franziskanerordens*, dans *Theologie und Glaube*, t. 19, 1927, pp. 230-237.

501. Dans un récent ouvrage : *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* (Münster, Aschendorff, 1925), le cardinal Fr. Ehrle toucha la question de l'académie nominaliste de Bologne et de son fondateur, le moine Célestin Marco de Benevento. Il réunit quelques renseignements tirés des incunables et souhaita qu'un autre réussit à tirer au clair l'activité de cette académie. A. BIRKENMAYER de Cracovie a répondu à ce vœu dans l'*Historisches Jahrbuch*, t. 38, 1925, pp. 336-344, sous le titre : *Marco de Benevento und die angebliche Nominalistenakademie zu Bologna*. Il montre d'une façon claire et convaincante que la croyance à la fondation d'une académie nominaliste repose sur une fausse interprétation de certains passages de Marco, dans les éditions des œuvres d'Ockham qu'il donna en 1494, 1496 et 1498. Marco y appelle Ockham « academiae nominalium princeps » et, dans la troisième édition, se déclare l'homme qui « veram nominalium academiam in Italia suscitavit ». Or, l'expression « academia nominalium » est complètement synonyme de « Schola nominalium » et désigne tout le courant nominaliste, la *via moderna*. Dans le second passage, Marco veut simplement dire que, par ses éditions, il a remis en honneur en Italie les nominalistes et leurs œuvres. De la fondation d'une académie, il n'est nulle part question. (Cf. Rev. Hist. Ecclés. t. 23, 1927, p. 151.).

502. P. BERKOVIÉ, *Pitanje unije i Franjevac J. Markovié*, dans *Nova Revija*, t. 6, 1927, pp. 39-46, a fait connaître la méthode employée

Digitized by Google

par le Père Markovié, O. F. M., dans son action pour l'union de l'Église latine et de l'Église grecque. Convaincu que la vérité ne peut jamais nuire à la charité, le P. Mark. se tenait à la Règle de l'Apôtre : « veritatem facientes in charitate ». L'œuvre de l'union de l'Église grecque à l'Église latine est une œuvre difficile à cause du césarisme et de l'esprit byzantin qui ont fortement asservi l'Église grecque. Pour prouver cette thèse, le P. Mark. composa un grand et important ouvrage : « Le césarisme et le byzantisme dans l'histoire du schisme grec », et, avec un autre ouvrage, intitulé : « Les Slaves et les Papes », il a attiré l'attention sur le jeu de la politique, qui a fait échouer tant d'entreprises et de sacrifices des papes. Le P. Markovié n'est cependant pas pessimiste. A l'étude, il faut joindre, dit-il, une vie exemplaire et la prière fervente, et puis attendre de la miséricorde divine le succès réel et durable.

503. Pour un grand nombre d'autres études se rapportant aux sciences cultivées dans l'ordre franciscain, nous renvoyons les lecteurs aux n^os^ I et II de ce Bulletin, où nous avons fait connaître différents travaux, qui traitent des sciences dans l'Ordre franciscain en rapport avec l'histoire générale de l'Ordre.

XIII. VIE LITURGIQUE

504. La contribution du R. P. E. BRUNING, O. F. M., *De Vroegere Misformulieren op de feesten van Sint Franciscus voor het jaar* 1570, dans *Collectanea Franciscana Neerlandica*, pp. 87-126 (Bois-le-Duc, Teulings. 1927), est du domaine liturgique et traite des anciens formulaires des Messes pour les fêtes de S. François avant l'année 1570. Partant de l'année 1228, date de la canonisation du Saint, cet article est très fouillé, surtout à propos des messes en usage pour le 4 octobre (pp. 88-105) et le 17 septembre (pp. 105-106). Dans l'*Appendice* (pp. 119-126) est dressée la bibliographie de 40 séquences ou proses de S. François alors en usage.

505. H. DAUSEND, O. F. M., *Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine hl. Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franziskus nach deutschen Erklären*, dans *Franziskanische Studien*, t. 13, 1926, pp. 207-212, démontre que les paroles de S. François : « Les Frères ne diront tous les jours qu'une seule Messe dans leurs établissements », telles qu'on les trouve dans une lettre du Patriarche séraphique au Chapitre Général de 1224, ne dénotent nullement que S. François était un adversaire des messes privées, comme le pensent à tort les protestants Ph. Mélanchton et récemment encore F. Heiler, dans *Franz von Assisi*, paru dans un *Sonderheft der Vierteljarhrschrift « Una Sancta »*, 1926, pp. 36 et suiv.

506. Les textes latin et allemand des messes propres à l'Ordre

Digitized by Google

franciscain a été ajouté au missel romain de A. Schott, O. S. B., par A. FRANZ, O. F. M., *Die Eigenmessen des Franziskanerordens, lateinisch und deutsch im Anschluss an das Messbuch der hl. Kirche von A. Schott, O. S. B.* Fribourg en-Brisgau, Herder, 1926. In-24°, VIII-234 pp. M. 2.

507. H. DAUSEND, O. F. M., *Ein Franziskushymnus als Quelle alter Hymnenanfänge*, dans *Franziskanische Studien*, t. 12, 1925, pp. 367-369 établit qu'un hymne sur S. François peut être considéré comme la source de nombreux autres hymnes anciens.

508. Parmi les nouveaux noms de saints qui ont été insérés dans le texte remanié du *Prayer Book*, publié le 7 février 1927 et rejeté peu après par le Parlement, il faut mentionner celui du sympathique Saint François d'Assise. Le *Prayer Book* de 1662 constitue le livre liturgique officiel de l'Église d'Angleterre.

509. Un reliquaire précieux et artistique de S. François d'Assise, dont le propriétaire est un Français, a été étudié par le célèbre historien de l'art franciscain, le Père B. KLEINSCHMIDT, O. F. M., *Ein Reliquar des hl. Franziskus von Assisi*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 20, 1927 pp. 24-32 avec 10 gravures. Ce reliquaire est en argent et est orné de pierres précieuses et d'images sur du verre coloré ou sur émail. Il est d'une forme hexagonale et couvert d'un toit. Il se trouve sous un baldaquin en argent, également de forme hexagonale et surmonté de trois édicules. Les images mentionnées représentent : 1. Le triomphe du jeune François ; 2. Le Christ rassasiant 5.000 hommes au désert ; 3. Les fiançailles de la Sainte Vierge ; 4. La naissance du Christ, où S. François adore à genoux le divin enfant ; 5. La présentation du Christ au temple ; 6. L'enfant Jésus dans l'atelier de S. Joseph ; 7. La Sainte Famille ; 8. S. François prêchant aux oiseaux ; 9. S. François distribuant des aumônes aux pauvres ; 10. S. François instruisant ses frères. Dans la première et les deux dernières images, ce n'est point un fait déterminé de la vie de S. François qui a été représenté, mais la chose a été traitée d'une façon allégorique. D'après l'auteur, ce reliquaire serait l'œuvre d'un artiste français et aurait été fabriqué pendant la seconde moitié du XVIe siècle, aux frais d'un seigneur inconnu, probablement pour un couvent de Frères Mineurs de la France. Dans un appendice, l'auteur ajoute toutefois que la question de l'origine de ce reliquaire n'est pas close. Comme il présente des ressemblances frappantes avec le reliquaire du Précieux Sang de Bruges, qui fut fabriqué en 1617, par l'orfèvre brugeois, Jean Crabbe, l'auteur pense, pour terminer, qu'il faudra peut-être chercher dans ce sens, la solution de la question compliquée de l'origine de ce reliquaire.

510. La manière franciscaine de prier, la méthode suivie par les disciples de S. François dans leurs prières, sont l'objet d'un examen

Digitized by Google

approfondi et méthodique, ainsi que d'une analyse détaillée et minutieuse de la part de E. SCHLUND, O. F. M., *Franziskanische Weise zu beten. Gebete grosser Seelen aus dem dreifachen Orden der Hl. Franziskus.* Munich, F. A. Pfeiffer, 1926. In-8°, XXI-497 pp. M. 4.20.L'auteur a publié en même temps un grand nombre de prières, composées par de grands franciscains, appartenant aux trois ordres fondés par le Saint Patriarche d'Assise.

511. Un charmant petit livre de prières, à l'usage des admirateurs de S. François d'Assise et spécialement des tertiaires, a été publié par le Père ATH. BIERBAUM, O. F. M., *Franz von Assisi. Andachtsbüchlein für die Verehrer des lieben seraphischen Heiligen.* Kevelaer, Butzon et Bercher, 1926. In-24, 191 pp. En dehors des prières ordinaires, que l'on trouve dans tous les livres de prières, cet ouvrage contient de belles prières en l'honneur de S. François et de la Passion du Christ.

512. Dans *Franziskanische Studien*, t. 13, 1926, pp. 283-293, le Père K. RICHSTATTER, S. J., *Die Verdienste der deutschen Franziskaner und die Herz-Jesu-Verehrung im Mittelalter*, retrace l'influence profonde que les Franciscains allemands ont exercé, au moyen âge, sur la dévotion au Sacré-Cœur. L'auteur insiste principalement sur les efforts déployés en ce sens par les Frères Mineurs David d'Augsbourg, le Fr. Gérard, la collection de sermons appelée : les prédications de S. Georges, Brunon de Schoonbeek, Henri de Höxter, H. Herp (Harphius), le traité de la pauvreté spirituelle, Thierry Coelde et Etienne Fridolin.

513. R. LIGTENBERG, O. F. M. *Greccio en onze kerstkribben*, dans *Studia Catholica*, t. 4, 1927, pp. 1-11, tâche de déterminer l'influence que S. François d'Assise aurait exercée, par sa célébration de la fête de Noël, à Greccio, en 1223,sur les érections postérieures de crèches à la Noël. D'après l'auteur, la célébration de la Noël par la représentation sensible du mystère de la Nativité, à savoir un enfant dans la crèche, et Marie et Joseph, n'était pas quelque chose de nouveau. A d'autres endroits, spécialement à la Basilique de Santa Maria Maggiore à Rome, on représentait la nativité par des peintures, des miniatures, des émaux ou des ivoires. Il faut remarquer toutefois que, dans la célébration organisée par S. François, il ne s'agisssait point d'une représentation inanimée, mais des êtres vivants devaient figurer dans la commémoration solennelle de la nativité du Christ. Mais encore ceci n'était pas complètement nouveau. Dans les jeux de Noël, qui sont certainement antérieurs à 1223, figuraient, en effet, des êtres vivants. La différence qui existe entre la représentation de S. François, et celle en usage dans les jeux de Noël, c'est que, chez S. François l'enfant était vivant, tandis que, dans les jeux, on mettait toujours la statue d'un enfant dans la crèche. D'après l'auteur, nos crèches de Noël ne dépendraient point de S. François mais proviendraient des jeux de

Digitized by Google

Noël, représentés dans l'Ouest de l'Europe, dans lesquels figuraient une multitude de personnages : Marie et Joseph, les bergers, les anges, les rois mages, etc., tandis qu'à Greccio, S. François n'avait érigé qu'une crèche avec un bœuf et un âne.

514. Par rapport à l'authenticité fortement débattue de l'indulgence de la Portioncule, le Père L. LEMMENS, O. F. M., *Zur Portionkulaablassfrage*, dans *Franziskanische Studien*, t. 12, 1925, pp. 364-366, soutient que S. François aurait reçu du Pape une indulgence plénière pour le 2 août de l'année 1216. Tout le reste aurait été ajouté et ne serait pas authentique.

515. Le chanoine J. MINICHTHALER, a consacré un opuscule à l'indulgence de la Portioncule : *Der Portiunkula-Ablass*. Munich, « Ars sacra » J. Muller. In-32°, 71 pp. M. 0.40, qui contient un bref aperçu sur l'histoire de l'indulgence, sur les conditions requises pour la gagner, le tout accompagné de prières diverses.

516. Le P. FULGENCE-MARIE KREBS, O. M. C., a réédité *Der Grosse Portiunkula-Ablass. Erklärungen und Gebete zur Gewinnung desselben* du P. BONIFACIUS, O. CAP., Paderborn, F. Schöningh, 1926. In-24°, 32 p. Manuel du même genre que le précédent.

517. Dans les *Collectanea Franciscana Neerlandica*, pp. 327-348 (Bois-le-Duc, Teulings, 1927, le Père G. LOHNIS, O. F. M., a fourni une étude sur l'histoire du chant grégorien chez les Franciscains, surtout en Hollande : *De Gregoriaansche Zang bij de Minderbroeders, voornamelijk in Nederland*. Ce sont des esquisses rapides, dans lesquelles l'auteur établit que le chant et surtout le chant liturgique étaient cultivés par les Frères Mineurs dès leurs débuts et au cours du XIIIe siècle. Dans leurs mélodies liturgiques, les Mineurs étaient traditionalistes (XIIIe-XIVe siècles). Il étudie enfin le chant grégorien chez les Frères Mineurs des Pays-Bas aux XVIe-XIXe siècles.

518. H. B. COLLINS a publié un motet à cinq voix, composé en l'honneur de S. François d'Assise par PETER PHILIPS, qui fut édité à Anvers en 1612 dans les *Cantiones sacrae*. Ce motet est intitulé « O virum mirabilem ». Il fut publié à Londres, chez W. Chester., en 1927. In-8°, 7 pp.

XIV. ART FRANCISCAIN.

519. Le savant et érudit Père BEDA KLEINSCHMIDT, O. F. M., vient d'apporter une nouvelle contribution importante à l'histoire, encore si peu connue, de l'art dans l'Ordre franciscain, dans son intéressante monographie : *Maria und Franziskus in Kunst und Geschichte*. Mit 1 Farbendruck, 33 Tafeln und 50 Textbildern. Düsseldorf, L.Schwann, 1926. In-4°, XVIII-148 pp. M. 18. L'auteur y étudie toutes les œuvres

Digitized by Google

d'art, dans lesquelles les artistes ont voulu unir S. François à la Mère de Dieu. Ayant donné ses préférences, dans l'exposé de ses conclusions, à la méthode systématique, il distribue les différentes peintures et sculptures, qui se rapportent à la fois au Patriarche d'Assise et à la Mère de Dieu, dans deux groupements principaux : la vie terrestre de la Vierge en rapport avec S. François et la vie glorieuse de la Vierge et de S. François dans le ciel. Dans chacun de ces groupements fondamentaux, l'auteur a réuni les différentes œuvres d'art en des groupes subalternes, comme, par exemple, celles qui représentent l'Immaculée Conception, l'Annonciation, la Nativité du Christ, etc. De la sorte, chaque groupe représente une scène de la vie terrestre ou céleste de la Mère de Dieu, dans laquelle l'artiste fait intervenir le Séraphique Père S. François. Une partie historique, brève et succincte, précède l'exposé proprement dit. L'auteur y démontre que l'union de S. François à la Sainte Vierge, dans une multitude d'œuvres d'art, ne repose pas uniquement sur une prédilection subjective de l'artiste pour le Pauvre d'Assise, mais qu'elle est basée sur la vérité et sur un amour réel et effectif de S. François pour sa Mère céleste et pour les mystères de sa vie. Les lecteurs qui voudraient des renseignements plus nombreux au sujet de cette magnifique œuvre, peuvent consulter la recension que nous en avons donnée dans les *Etudes Franciscaines*, t. 39, 1927, pp. 568-569.

520. H. THODE a publié la troisième édition de son remarquable ouvrage sur S. François et les débuts de la Renaissance en Italie : *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. Berlin, G. Grote, 1926. In-4°, XXVII-643 pp. et 39 planches. M. 21. Ce travail est suffisamment connu des lecteurs des *Etudes Franciscaines* pour ne pas nous y arrêter plus longtemps.

521. Une traduction anglaise de la belle étude de A. KOLTONSKI sur S. François d'Assise et l'art de Giotto, dans les magnifiques fresques, qui ornent la voûte au-dessus de l'autel, érigé sur la tombe de S. François, a été fournie par E. WEINTAL, *S. Francis of Assisi and Giotto's Art on the Altar of Faith*. Londres, S. Low, 1926. In-8°, 116 pp. L'original de cet intéressant travail est écrit en polonais.

522. Depuis que l'immortel Giotto a consacré tout son génie artistique à décorer la double église, qui s'élève sur le tombeau de S. François d'Assise, de nombreuses œuvres d'art se sont succédé au cours des siècles pour chanter et glorifier le Séraphin d'Assise.. Les tableaux, édités par M. M. DURACH, *Franz von Assisi und seine Welt*. Mit kunstlerischer Einführung von W. RATHES und historischen Begleittext von P. S. BRETTLE, O. M. CONV. (München, Delphin-Verlag, 1926. In-4°, X-62 pp. avec 22 planches en couleurs), constituent heureusement une œuvre captivante. M. M. Durach s'est principalement inspiré de l'amour profond et caractéristique qu'éprouva le Saint Patriar-

Digitized by Google

che pour la beauté inépuisable de la nature. Tout y respire une douceur et une suavité incomparables qui reposent l'esprit et élèvent le cœur et sur tous les tableaux plane le souvenir de S. François d'Assise. Ces tableaux sont accompagnés et encadrés d'un texte magistral, dû à la main du Conventuel S. Brettle. Il y décrit et explique les différents épisodes et les phases successives de la vie de S. François, en se basant sur les meilleurs travaux et en s'inspirant des études les plus sérieuses parues sur ce sujet.De la sorte, les différents paysages, édités dans ce volume, trouvent leur place marquée dans la vie du saint Fondateur et acquièrent une valeur et un intèrêt qu'ils n'auraient pas autrement, Pour des détails plus amples sur ce bel ouvrage, on peut consulter la recension que nous en avons faite dans les *Etudes Franciscaines*, t. 39, 1927, pp. 567-568.

523. Un charmant petit ouvrage sur S. François d'Assise, tel qu'il est représenté dans les fresques de Giotto. a été fourni par DIETRICH VON HILDEBRAND, *Der heilige Franziskus in Fr sken von Giotto mit text aus der « Vita major » und « Minor » des H. Bonaventura.* Munich., Jos. Kösel et F. Pustet, 1926. In-16°, 48 pp. M. 2. Ce travail, bien soigné et richement illustré, qui constitue le 10e volume de la collection *Theatiner Andachtsbücher*, donne 20 reproductions bien réussies de fresques de Giotto. Elles sont encadrées et accompagnées d'un texte qui les explique et qui est emprunté à la « Vita major » et à la « Vita minor » du Docteur Séraphique, saint Bonaventure.

524. Une étude, menée avec une méthode irréprochable et rédigée avec un soin minutieux, a été consacrée par l'infatigable Frère Mineur B. KLEINSCHMIDT à d'anciennes images allemandes qui représentent S. François d'Assise soignant les pestiférés : *Franziskus von Assisi auf altdeutschen Pestbildern*. Ce travail a paru dans *Franziskanische Studien*, t. 13, 1926, pp. 83-95.

525. Une édition populaire vient d'être publiée du célèbre ouvrage *Der Heilige Franz von Assisi*, de FR. KUNZ-H. FEDERER, dans lequel, deux artistes, un littérateur et un peintre, ont collaboré pour éditer une vie illustrée de S. François d'Assise. La nouvelle édition, pour le peuple, de ce grand ouvrage, que nous avons fait connaître dans le Bulletin Franciscain de 1927 (*Etudes Franciscaines*, t. 39, 1927, p. 313), a été éditée à Munich, Verlag der Gesellschaft für christliche Kunst. H. FEDERER a écrit l'introduction et a illustré d'un texte bien choisi les tableaux de l'artiste FR. KUNZ, tandis que le Père V. KEMPER, O. F. M., y a ajouté une courte esquisse biographique du Séraphique Père S. François d'Assise.

526. Dans *Der Spiegel des heiligen Franziskus* (chez les Franziskanerinnen de Nonnenwerth), la Sœur ELMA KŒNIG a publié dix gravures sur bois, dans lesquelles elle représente S. François s'élevant à l'aide

Digitized by Google

des créatures vers le Dieu d'amour. L'auteur a réussi, dans ces charmantes gravures, à pénétrer jusqu'au plus intime et au plus profond de l'âme aimante du Séraphin d'Assise. Un texte approprié encadre et explique les gravures.

527. L'influence active, exercée par S. François d'Assise sur les arts plastiques, a été étudiée et déterminée par R. BOVING, O. F. M., *Das aktive Verhältnis des hl. Franz zur bildenden Kunst*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 19, 1926, pp. 610-635. La thèse fondamentale,développée par l'auteur dans cet article, peut se réduire à l'énoncé suivant : le fondement et la cause profonde de l'influence active, exercée par S. François sur l'évolution des arts au XIIIe siècle, doivent être cherchés dans le fait que lui-même était doué d'un esprit vraiment artistique et possédait toutes les qualités essentielles et constitutives qui le composent. L'auteur prouve cette thèse en énumérant des arguments historiques qui prouvent et attestent les qualités artistiques propres à S. François et qui démontrent la part active et directe prise par le Saint Fondateur dans l'évolutin de l'art au XIIIe siècle. S. François doit, en effet, être considéré comme l'auteur de l'union du naturalisme et du spiritualisme, qui constitue la nouvelle note caractéristique de l'art du XIIIe siècle, parce que, le premier, il a considéré le monde créé comme une échelle pour monter à Dieu. Ce serait là, d'après l'auteur, l'idée fondamentale qui respire et domine l'art du XIIIe siècle et qui le distingue de l'art antérieur.

528. WALTER ROTHES, *Franziskus und Franziskanische Kunst*, dans *S. Franziskus*, 1226-1926 *Festschrift zum 700 Todestag des Heiligen*, pp. 82-85, étudie dans ce remarquable article comment et de quelle manière S. François et l'idéal franciscain exercèrent une influence non seulement profonde et durable, mais même transformatrice sur la peinture, la sculpture, l'architecture, la poésie et la musique. Dans l'exposé de son travail, l'auteur se rallie souvent très étroitement aux vues émises par le protestant H. THOHE *(Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien)* qui considère Saint François comme le promoteur le plus puissant, et même comme le fondateur de la Renaissance, de la culture et de l'art de la Renaissance. W. Rothes étudie l'influence, exercée par saint François et son idéal sur les différents genres de l'art, non seulement telle qu'elle se manifeste en Italie, mais aussi dans les autres pays.

529. Le professeur A. VERMEYLEN a consacré également un article excellent à saint François d'Assise dans l'art : *St Franciscus van Assisi in de Kunst*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, t. 26, 1926, p. 821-827. Il tâche d'y démontrer et de prouver que la thèse de H. Rhode, exposée plus haut, est sujette à de fortes critiques et ne peut être admise d'emblée : elle a besoin d'être revue, d'une fa-

Digitized by Google

çon minutieuse et scrupuleuse. Le savant professeur doute très fortement que saint François ait exercé une action transformatrice sur l'art de la peinture. Il lui semble plus probable que cette transformation a dû venir d'ailleurs que du patriarche d'Assise. Il admet que dans l'art franciscain on découvre seulement une part tout à fait minime de l'art de la renaissance et que l'esprit purement et spécifiquement franciscain a exercé très peu d'influence sur le génial Giotto, dont les fresques à Assise et à Florence, dans l'église S. Croce, ne sont point animées de l'idéal franciscain. Ces conclusions hardies, et certainement non sans fondement, feront réfléchir de nombreux critiques de l'art, parce qu'en général on avait soutenu, jusqu'ici, à la suite de H. Thode, que l'art de la Renaissance était dû en grande partie à l'esprit de saint François et de son ordre.

530. Saint François dans l'art flamand a constitué le sujet d'un bel article du Père REMI, O. M. CAP., *De H. Franciscus van Assisi in de Vlaamsche Kunst*, paru dans *Fransiscaansche Standaard*, t. 29, 1927-1928, p. 25-28. L'auteur tâche de déterminer l'auteur d'une peinture, qui représente la stigmatisation de saint François d'Assise. Il n'en existe que deux exemplaires dont l'un appartient à la Reale Pinacoteca de Turin et l'autre à la Collection Johson à Philadelphie. L'auteur y démontre qu'elle ne peut être considérée comme l'œuvre de Jean Van Eyck, comme on le fait généralement, mais qu'elle doit être attribuée très probablement à Joachim Patenier ou a un de ses disciples.

531. Dans *Iets over de godsvrucht van den H. Franciscus van Assisi*, paru dans *Franciscaansche Standaard*, t. 28, 1926-1927, p. 196-200, le même Père REMI, O. M. Cap., analyse un chef d'œuvre de Pierre Rubens, qui représente la dernière communion de S. François d'Assise. Il explique d'abord comment Rubens a conçu ce sujet. Le but du peintre était d'exprimer la dévotion profonde du saint envers la Sainte Eucharistie,centre de toute sainteté et de toute perfection. D'après l'auteur, la vie intérieure, la vie spirituelle, la vie d'union du Patriarche d'Assise aurait été dépeinte par Rubens dans une trilogie admirable : 1° dans la dernière *communion*, il aurait voulu montrer la foi sublime de S. François ; 2° dans la *Pieta*, son amour ardent pour le Christ souffrant et mourant ; 3° dans l'*Intercession*, son espérance inébranlable en faveur de l'humanité coupable. L'auteur fait voir ensuite en quoi consistait la dévotion de S. François envers la Sainte Eucharistie. Il analyse à cet effet les textes trouvés dans le Testament et les Lettres du Saint Patriarche, ainsi que les témoignages de Thomas de Celano et du *Speculum Perfectionis*.

532. Le même périodique des Capucins belges, le *Franciscaansche Standaard*, t. 29, 1927-1928, p. 97, donne la reproduction d'une maquette, représentant S. François qui prêche aux oiseaux. Elle fut

Digitized by Google

modelée par le Père Capucin EPHREM DE KAYNIA, déjà très avantageusement connu et grandement estimé dans les milieux artistiques.

533. De même dans *S. Franziskus* 1226-1926. *Festschrift zum 700 Todestag des Heiligen*, p. 104, se trouve la reproduction de deux œuvres d'art composées par le statuaire Weiser.

534. Après onze ans d'attente patiente, le Père BEDA KLEINSCHMIDT O. F. M., a publié le deuxième volume de son ouvrage magnifique et remarquable sur la basilique de S. François à Assise : *Die Basilika S. Francesco in Assisi*. II Band : *Die Wandmalereien der Basilika, herausgegeben von Remigius Boving, O. F. M.*, Berlin, Verlag fur Kunstwissenschaft, 1926. In-fol. 316 pp. (242 Textbilder, 16 Lichtdruchtafeln und 19 Farbendrucke). M. 150. Dans le premier volume il s'était surtout attaché à expliquer la partie architecturale de la Basilique, tandis que, dans le présent volume, il veut décrire, discuter et expliquer les nombreuses peintures murales qui ornent l'église inférieure et l'église supérieure de la Basilique de Saint-François. Ce magnifique ouvrage comprend 5 chapitres. Le premier est consacré aux peintures murales de l'école de Sienne ; le second à celles de l'école de Florence, Cimabue ; le troisième, à celles de l'école de Rome ; le quatrième à celles de l'école florentino-romaine, de Giotto et de ses disciples ; le cinquième à celles de l'école siennoise, de Simon Martini et d'Ambroise et Pierre Lorenzetti. L'ouvrage du P. B. Kleinschmidt ne sera complet qu'en trois volumes. Cette deuxième partie fut préparée par R. BOVING, O. F. M., parce que B. Kleinschmidt en fut empêché par la maladie. C'est pourquoi ce deuxième volume porte le nom du Père R. Boving.

535. Dans *Ikonographie der Heiligen*. Mit 284 Bildern (Fribourg-en-Brisg., Herder, 1926. In-8°, XV-607 pp. M. 37), K. KUNSTLE a traité d'une vingtaine de Franciscains : S. François d'Assise (pp. 237-254), S. Antoine de Padoue (pp. 72-89), S. Bonaventure (pp. 139-141), sainte Claire (pp. 163-165), sainte Elisabeth de Hongrie (pp. 198-207), S. Jacques de la Marche, S. Accurse et ses compagnons, martyrs au Maroc, S. Bernardin de Sienne, sainte Catherine de Pologne, S. Didace, S. Félix de Cantalice, S. Ferdinand roi, S. Fidèle de Sigmaringen, S. Jean Capistran, sainte Jeanne de Valois, sainte Isabelle, reine, S. Yves, S. Louis évêque, S. Louis, roi de France, sainte Marguerite de Cortone, S. Pascal Baylon, S. Roc, sainte Rose de Viterbe.

536. Plusieurs auteurs récents ont étudié les *Meditationes Vitae Christi* du Pseudo-Bonaventure et leur influence sur l'iconographie chrétienne. Le P. R. LIGTENBERG, O. F. M., *Rondom de « Meditationes Vitae Christi » van den Pseudo-Bonaventura*, dans *Studia Catholica*, t. 3, 1927, pp. 217-264 et 334-359, a publié des observations éparses suggérées par leur lecture et les a accompagnées de textes justificatifs. Il tend à admettre, à la suite des *Note critiche* du P. Oliger, que l'œuvre

Digitized by Google

fut écrite vers l'année 1300, par le frère mineur toscan Jean de Caulibus, mais il voudrait voir poser la question des sources du Pseudo-Bonaventure d'une manière plus large et plus précise. L'iconographie chrétienne mérite peut-être, comme on sait, une place parmi celles-ci. Le P. Ligtenberg se rallie, tout en les rectifiant dans le détail, aux conclusions formulées par M. Van Puyvelde et exposées dans notre *Bulletin franciscain* de 1927. Celles-ci constatent quelque exagération dans la thèse de M. Mâle sur l'influence qu'auraient eue les *Meditationes* sur l'art figuré. Par contre, Van Marle, se basant trop exclusivement sur les sources monumentales, a exagéré beaucoup l'influence que celles-ci auraient exercée sur le pseudo-Bonaventure. En somme, malgré l'importance des *Meditationes* pour l'iconographie, il est très difficile de citer des cas précis manifestant leur influence directe et exclusive (Cf. Rev. Hist. Ecclés. t. 23, 1927, p. 956).

537. Le Père MAXIMILIEN, O. M. CAP., *Raffaël en de Minderbroederskring*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 10, 1927, pp. 232-242, décrit l'influence profonde que subit le peintre Raphaël de la part des franciscains au milieu desquels il vivait. L'auteur énumère les nombreuses œuvres peintes par Raphaël pour les églises et les couvents des Franciscains ; il fait voir comment dans ses chefs-d'œuvre il a célébré S. François et s'est inspiré de l'esprit franciscain et comment dans ses glorifications de la Sainte Vierge et de son divin Fils, il a puisé largement aux dévotions franciscaines. Enfin, dans sa célèbre *Disputa*, il s'est inspiré de deux ouvrages de S. Bonaventure : la *Reductio artium ad Theologiam* et l'*Itinerarium mentis in Deum*. Il y représente trois mondes divers : l'Église militante, l'Église triomphante et le règne de la Sainte Trinité. Le trait d'union entre ces trois mondes est le Christ. Le Christ glorifié constitue le trait d'union entre les deux mondes supérieurs et le Christ dans la Sainte Eucharistie, connu par la foi, relie l'Église militante à l'Église triomphante. C'est là l'idée maîtresse exprimée, d'après l'auteur, dans la *Disputa* de Raphaël.

538. Dans *Die Mittelalterliche Architectur der Dominikaner und Franziskener in der Schweiz* (Zurich, Orell Füssli, 1927. In-4°, 178 pp., 36 fig. et 77 reprod. hors-texte. M. 16), dont une recension a paru dans le n° Juillet-Août, 1928, p. 445-447 des *Etudes franciscaines*, J. OBERST s'est chargé d'étudier les constructions des Dominicains et des Franciscains de Suisse. A cet effet, il n'a pas hésité à passer en revue toutes les fondations des Ordres mendiants dans la Suisse, sans excepter ni les plus modestes, ni celles dont la fondation est relativement récente, ni celles dont les constructions sont totalement ruinées. Il s'intéresse à l'origine, à l'histoire, à la disparition de ces communautés, dans lesquelles la Réforme du XVIe siècle fit des coupes sombres d'extermination. Il étudie les églises et les édifices des Franciscains et des Dominicains, en notant tout ce qui en est demeuré, non seulement en fait d'éléments

Digitized by Google

d'architecture, mais aussi en fait de décor et de mobilier antérieurs au style baroque. Le principal intérêt de ce livre restera cette suite de monographies de couvents suisses, riches par les détails historiques et archéologiques, par les notes bibliographiques, les plans, les relevés et les reproductions diverses.

539. Le périodique flamand, *Hooger Leven*, t. 1, n. 15, 1927, p. 460, a fait connaître quelques peintures de A. ROCKA, O. F. M. (1649), conservées dans le couvent des Frères Mineurs à Saint-Trond.

540. Une étude détaillée a été consacrée aux croisées vitrées du cloître du couvent des Frères Mineurs à Weert, par M. HEGER, O. F. M., *Oud gebrand glas in het kloosterpand der Minderbroeders te Weert.* Ce travail constitue le 62e tome des *Publications de la Soc. histor. et arch. dans le Limbourg.*

541. Le Frère Mineur A. DRIEGHE, *De Schilder Ant. Rocka, minderbroeder te Sint Truiden*, 1649, dans *Limburg*, t. 8, n. 6 et n. 8, fait connaître le peintre Ant. Rocka, Frère Mineur à Saint-Trond en 1649. Nous avons mentionné, plus haut, quelques peintures de cet artiste.

542. Une courte notice a été consacrée à un autre peintre de l'Ordre des Frères Mineurs, le Frère Damascène Hahnel, de la Province de la Saxe, par le Père B. KLEINSCHMIDT, O. F. M., dans *S. Franziskus Kalender*, pour l'année 1928, pp. 65-71. Il y donne une esquisse biographique succincte et brève de ce grand artiste et en fait connaître les œuvres principales et les plus méritoires, avec quelques reproductions.

543. Le même *S. Franziskus Kalender*, pp. 81-84, fait connaître une autre grande œuvre artistique, le Chemin de la Croix de S. François, composé par la Sœur ELMA KOENIG, des Franciscaines de Nonnenwerth. Cette œuvre originale comprend 14 gravures sur bois, qui représentent les quatorze stations du Chemin de la Croix. L'originalité consiste en ce que sur chacune des stations figure le Séraphin d'Assise, auquel est attribué un rôle inspiré de la grande dévotion qu'il entretenait envers la passion et la mort du Christ.

544. La *Nova Revija*, t. 6, 1927, pp. 109-110 a consacré un article à un des plus grands artistes et critiques de l'art de la Yougoslavie, le Dr Isidore Krsnjavi, mort le 3 février 1927 à Zagreb. La meilleure œuvre, qu'il aurait composée, comme peintre, est un tableau conservé dans l'église des Franciscains à Zagreb et représentant S. François avec les oiseaux. Il trouva la vérité dans sa vieillesse et se fit tertiaire de S. François. Il consacra les dernières années de sa vie à S. François, et composa deux romans, dans lesquels il décrivit la vie juvénile et la vie religieuse du Saint. Les titres en sont : Bozji Vitez (Le chevalier de Dieu) et Bozji Sirotan (Le Poverello de Dieu).

P. AMÉDÉE TEETAERT, O. M. CAP.
S. Th. Dr et Mag..

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle. Son origine, sa destinée, par le P. A. Le Carou, O. F. M., Docteur en Théologie. Paris. Lethielleux. 1928.

Ce puissant travail, qui a été présenté comme thèse de doctorat en théologie à l'Université de Fribourg, est en même temps une si précieuse contribution à l'histoire de la liturgie romano-franciscaine, qu'elle la fait d'emblée sortir des langes où elle restait confinée, et, la vengeant des griefs ou des suspicions qui pesaient sur elle, l'impose au respect sinon à la sympathie de tous ceux qu'intéresse le sort de la Prière ecclésiastique à travers les âges.

Qui ne sera réjoui d'apprendre, en effet, que maintenant rien ne reste, ou à peu près, du réquisitoire de l'artrabilaire Raoul de Tongres, dont jusqu'ici, plus par conscience professionnelle que par entière conviction, les historiens du Bréviaire devaient enregistrer les dires ? Quel est l'enfant de saint François qui ne bénira la Providence d'avoir suscité son Ordre au moment précis où l'Église de Rome, en possession d'un Office qui n'avait de *moderne* que le nom et la forme, avait besoin d'un « missionnaire » (p. 57) pour le colporter, avec l'Évangile, jusqu'aux confins du monde connu, et réaliser ainsi l'unité de la prière liturgique sur la base de la plus grande tradition ?

Car c'est bien cela que nous démontrent les 220 pages, compactes souvent et lumineuses néanmoins, où le P. Le Carou ne craint pas de redire (au risque de fatiguer le lecteur, qu'il est difficile de supposer assez obstiné pour fermer les yeux à une telle évidence), que, malgré des variantes accidentelles dont l'existence ne peut surprendre personne, l'Office chanté par les Frères-Mineurs au XIIIe siècle était substantiellement le même que celui dont la Basilique du Latran avait fidèlement conservé jusque là le texte et la mélodie séculaires.

Dans un premier chapitre, l'A. nous fait assister, pendant une semaine entière, aux Heures canoniales telles qu'elles se célébraient en 1260 dans les églises de l'Ordre : il aurait pu dire, sauf pour certains détails, quatre ans après la mort du séraphique Père, puisque le principal document dont il se sert pour les reconstituer est le *Codex* appelé par lui, non plus *Rosenthal*, mais *Sainte-Anne*, et qui fut sans doute un des Bréviaires envoyés aux provinces par le Chapitre d'Assise en 1230. Nous disons « aux Provinces » ; car si la Chronique de Jourdain de Giano, unique source de l'A. p. 199, note 4, semble parler de la seule Province de Theu-

Digitized by Google

tonie, Glassberger insinue que la mesure dut être générale, quand il écrit que les antiphonaires et autres livres de chœur « *provinciis* sunt transmissa » (*Anal. Fr.*, II, 50).

Au texte même de la prière chantée, le P. Le Carou, se basant sur le plus ancien cérémonial de l'Ordre, ajoute la description rubricale de ce qui était alors, comme il doit l'être encore aujourd'hui, non une simple déclamation, mais une *action* : « Que les frères *fassent* l'Office divin selon l'Ordre de la sainte Église Romaine ».

Un mot à propos de ce *Rituale vetustissimum*. Sans vouloir laver la très chère mémoire du P. Edouard d'Alençon du reproche qui lui est fait (p. 226, note 1), d'avoir ignoré ou feint d'ignorer la vie liturgique des premiers siècles franciscains (nul n'est complet), nous croyons utile de redresser l'opinion qui (p. XVI) lui fait attribuer, avec Sbaralea, à saint Bonaventure la paternité de ce premier code officiel de rubriques. Si ce fut d'abord sa pensée, il la rectifia lui-même à la fin de la publication qu'il en fit dans les *Anal. Ord. Cap.*, XXII, 185, préférant, pour des motifs qu'il aurait pu développer davantage, en faire remonter l'origine jusqu'au généralat d'Aymon de Faversham.

De l'oratoire franciscain aux dimensions modestes, le lecteur, au Chapitre II, se transporte dans la vaste et fastueuse enceinte de la Mère et Maîtresse de toutes les Églises du monde ; et là, guidé par l'*Ordo officiorum* de son prieur Bernard, que Fischer découvrit et édita en 1916, il voit se dérouler sous ses yeux, pendant la semaine de saint Jean-Baptiste de l'an 1146, l'Office basilical du Latran et son complément, ou sa répétition, au baptistère, voisin de Constantin, dont la réalité actuelle répond toujours à la description faite par Jean Diacre au XIIe siècle (p. 92).

Puis un parallèle serré de très près entre les deux Offices précédemment décrits, celui du Latran au XIIe siècle et celui des Mineurs au XIIIe, fait l'objet du Chapitre III.

De cette comparaison intuitive, se dégage impérieuse la conclusion que l'A., au Chapitre IV, précise et développe : « L'Office des Frères Mineurs au XIIIe siècle n'est autre que l'Office de la Basilique du Latran au XIIe siècle. »

Justice est donc bien faite désormais des principales accusations du prévôt de Tongres, de celle surtout où il contestait la « romanité » du Bréviaire franciscain, que le P. Le C. met au contraire dans un relief saisissant ; de celle aussi qui s'obstinait à nous représenter les fils de saint François, les ciseaux en main, taillant et mutilant sans pitié les vénérables formules où l'Église de Rome avait fixé sa prière. Pour quelques pauvres versets, d'origine douteuse, en effet supprimés, que de compensations : hymnes, capitules, absolutions et bénédictions de Matines, Heures de la Vierge, etc.

Pour le Temporal, les Mineurs eurent, il faut l'avouer, moins d'égards mais les atteintes qu'ils lui portèrent ne datent pas du premier âge ; il faut attendre plus d'un siècle pour surprendre chez eux l'action de tendances nouvelles , qui dut alors être plus ou moins générale.

Abstraction faite de la réorganisation du Psautier par Pie X, nous prions donc bien aujourd'hui comme autrefois priait la Basilique Mère de toutes les Églises, et si, en 1568, l'Office du Latran est devenu celui

Digitized by Google

de la catholicité entière, disons bien haut que c'est aux Frères Mineurs que nous le devons.

Ce devoir de justice rendu à leur mémoire et à la valeur intrinsèque de l'ouvrage en cause, on nous permettra, à propos de ce dernier, quelques observations jugées utiles ou nécessaires.

Passons d'abord sur un certain nombre de négligences typographiques, dont la plupart, semble-t-il, eussent pu être évitées. Une des plus graves serait celle qui, p. XXV, a fait traduire par « Hiéronimites » le mot latin d'ailleurs bien rendu quelques lignes plus haut par « Ermites » de saint Augustin. Les Hiéronymites avaient, depuis 1421, renoncé à la règle de saint Augustin, pour adopter celle qu'un de leurs Généraux compila à cette date en se servant d'extraits des lettres et traités de saint Jérôme.

De même la note (1) de la page 21 ne reproduit pas très exactement le texte du Bréviaire de sainte Claire, relatant une prescription d'Innocent III. Le sens de la rubrique en question serait d'ailleurs à discuter.

Pourquoi l'A. avance-t-il encore (p. 102, note 1), que l'*Ordo* de Saint Pierre «— semble » énumérer « six » psaumes sous la première antienne des Matines dominicales ? Il suffit d'ouvrir l'*Antiphonarium Sancti Petri* de Tomasi (édité par Vezzosi, t. IV, Rome 1749, p. 50), pour lire en toutes lettres, après cette première antienne, l'*incipit* des *quatre* psaumes suivants : « Beatus vir, Quare fremuerunt, Domine quid, Domine ne in ira (furore) », exactement comme au Latran. L'existence de six psaumes à cet endroit dans le bréviaire de Sainte-Anne n'est pas plus compréhensible (car elle porte de 18 à 20 le total des psaumes des Matines du dimanche que celle des 17 psaumes indiqués p. 15 pour les Matines fériales.

Mais où nous ne pouvons absolument pas suivre le P. Le C. c'est d'abord quand il affirme que nous ne connaissons à l'heure actuelle aucun document ou manuscrit relatif à l'office de la Curie pontificale antérieur au Codex de Sainte-Anne (p. 174) ; puis quand il considère, sans preuve à l'appui, ce dernier comme l'authentique témoin de la liturgie curiale au XIIe siècle, qu'il prétend reconstituer d'après lui (p. 63, note 1).

Que le bréviaire adopté par les Mineurs en 1223 ait été, en effet, celui de la Chapelle papale à la même date, il n'est permis à personne d'en douter. Mais que cet Office ait déjà « vécu modestement pendant plus d'un siècle » (p. 58) avant de devenir franciscain, c'est ce qu'il eût fallu démontrer, ce que l'A. s'est contenté de conjecturer, et que, pour notre part, nous croyons résolument contredit par les documents mêmes dont le P. Le C. s'est servi pour étayer sa thèse.

Cette thèse, nous le savons, se résume ainsi : « L'Office des Mineurs, emprunté à la Curie, n'est autre que l'ancien Office du Latran ».

Or le P. Le C. n'ignore pas plus que nous, puisqu'il le cite plusieurs fois, le passage de la 10e lettre d'Abélard, écrite vers 1140, attestant qu'à cette époque, aucune église de la Ville éternelle, pas même *la chapelle du « Patriarchium »*, ne suivait l'ancien *cursus* romain, jalousement conservé par la *seule* Basilique du Latran. C'est dire en termes limpides qu'en 1140 la Curie papale ne faisait plus l'Office comme l'Église « Mère et Maîtresse »

Comment le faisait-elle ?

Nous n'avons ni antiphonaire ni bréviaire qui puissent nous l'apprendre. Mais sommes-nous si dépourvus tout de même que le dit le R. P. ?

Digitized by Google

Qu'est-ce que cet *Ordo Romanus XI*, rangé trop complaisamment par lui aux côtés de l'*Antiphonarium Sancti Petri* de Tomasi, comme source secondaire de l'Office célébré dans la Basilique Vaticane au XIIe siècle ?

Le fait d'avoir été rédigé par Benoît, « indigne chanoine du Bienheureux apôtre Pierre », le fait encore de sa concordance habituelle avec l'antiphonaire de S. Pierre, son contemporain n'autorisent personne à le considérer comme un cérémonial particulier de la Collégiale du Vatican. Rien n'établit mieux, au contraire, sa destination, que le prologue même de son auteur, qui, dit-il, va s'efforcer de mettre au clair « qualiter *domnus apostolicus cum curia sua* et tota Romana Ecclesia in præcipuis solemnitatibus et quotidianis officiis valeat se regere... » (P. L., LXXVIII, 1025). Et quelle sera sa documentation ? « Quod de dignitate *Romani Pontificis*, et presbyterorum cardinalium, et diaconorum, exterorumque ordinum curiae. necnon de ecclesiastico officio totius anni par multa temporum spatia vidi, et a *sapientibus curiae* audivi, et quod alii doctores in suis scriptis reliquerunt, ad perpetua recordationis memoriam scribere curabo ». (Ibid., 1026).

Que signifie tout ceci, sinon que l'*Ordo Romanus XI*, comme plusieurs des *Ordines* antérieurs à lui, n'est qu'un corps de rubriques à l'usage du Pape et de sa cour, dont le compilateur suit d'ailleurs les allées et venues dans les différentes églises stationnales de Rome (y compris Saint-Pierre à ses jours), selon la traditionnelle ordonnance reçue de Saint Grégoire ?

Et que conclure alors de la similitude justement remarquée entre cet *Ordo Rom. XI* et l'*Antiph. S. Petri*, sinon qu'au milieu du XIIe siècle, la Curie pontificale faisait l'office, non comme au Latran, mais à peu près comme à Saint-Pierre, et sans doute comme dans toutes les autres églises de Rome ? Nous disons : « à peu près » ; car, sur certains points, les variantes existent. A St-Pierre, par exemple, comme au Latran, l'invitatoire du Jour de Pâques est « Surrexit Duminus vere, alleluia » (*Antiph. S. Petri*, l. c., p. 94). La Curie, au contraire, chantait aux mêmes Matines, « super Venite », un simple « Alleluia » (*Ordo Rom. XI*, l. c., 1542). Et celui-ci ajoute : « Quidam dicunt : Surrexit Dominus vere ». De ces « quidam » étaient Saint-Pierre et le Saint-Sauveur.

Pourquoi l'A. n'a-t-il utilisé qu'une part des lumières qu'il dit lui avoir été fournies par le texte d'Abélard cité plus haut (p. 60) ? Pourquoi ne s'est-il pas non plus préoccupé au cours de son ouvrage d'expliquer la dernière partie de cette précieuse phrase, qui inflige le plus formel démenti à l'affirmation sans cesse répétée, et jamais prouvée, par le P. Le C. à savoir qu'au XIIe siècle, l'Office de la Curie devait être « naturellement » celui de la Basilique du Latran ?

Véritable énigme pour nous, qui ne pouvons nous défendre de regretter vivement la distraction qui lui a fait ainsi partiellement renoncer aux fruits d'une si belle conquête.

Aussi, toutes les fois, ou peu s'en faut, que, dans les tableaux comparatifs des pages 62 et ss., le R. P. désigne l'Office supposé de la Curie par ces simples mots : « Comme au Latran », nous croyons qu'il faille lire : « Comme à Saint-Pierre », puisque le seul témoin de cet office curial au XIIe siècle, à notre actuelle connaissance, est l'*Ordo Rom. XI* du chanoine Benoît, reconnu de la même famille liturgique que l'*Antiphonarium S. Petri*.

Digitized by Google

De même bon nombre d'affirmations comme celle-ci : « L'Office de la curie (au XIIe siècle) ne peut se rattacher à l'Office basilical de Saint-Pierre » (p. 98), doivent, pour être justes, s'interpréter ainsi : « L'office de la Curie du XIIe siècle, s'il avait été le même que celui de la Curie en 1230, n'aurait pu se rattacher à l'Office basilical de Saint-Pierre ». Mais dans l'intervalle il avait changé.

Sous quel Pape s'était produite à Saint-Pierre et dans les autres églises de Rome la substitution, aux anciens livres retenus par la seule Basilique du Latran, d'un Antiphonaire que D. Baumer (trad. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 4) appelle « modernisé, gallicanisé, transformé sur le modèle d'Hélisachar et d'Amalaire » ? Ce changement n'a-t-il pas été l'œuvre de plusieurs Pontifes ? L'action connue de Jean XIX pour la Semaine-Sainte (en 1027) ne s'étendit-elle pas, peu à peu, dans les années qui suivirent, aux autres parties de l'Office ? Et si ce pape n'est pas l'unique auteur de la réforme, dans quelle mesure ses successeurs au XIe siècle l'ont-ils continuée, sous l'influence persistante des causes qui l'avaient mû lui-même ? Et quelle part y a prise S. Grégoire VII ? l'a-t-il enrayée, contredite, comme le suppose non sans vraisemblance D. Baumer (op. cit., p. 12 ss.), ou plutôt soutenue et poursuivie ?

Autant de questions qui tourmentent les historiens et dont la solution éclairerait singulièrement le fait dont, au milieu du XIIe siècle, nous avons constaté l'existence. Il est regrettable que le P. Le C. les ait délibérément laissées de côté.

Si vraiment la Chapelle papale faisait en 1143 sensiblement l'office comme à St-Pierre, il reste à expliquer pourquoi l'Ordre franciscain a reçu de cette même chapelle un antiphonaire parent de celui du Latran.

Une hypothèse se présente d'elle-même. Le retour de l'office curial à l'*Ordo Lateranensis* pourrait être le fait d'une intervention pontificale, qui aurait joué entre 1140 et 1223.

De fait Salimbene nous dit (et le R. P. ne l'ignore pas non plus) que le grand Pape Innocent III entreprit une « réordonnance, une amélioration, une épuration de l'office ecclésiastique, où il introduisit aussi du sien ». On n'était pas jusqu'ici très fixé sur le caractère et la portée de l'œuvre liturgique de ce Pontife. Son proncipal objet ne fut-il pas en effet, d'éliminer de l'antiphonaire les éléments d'origine franque dont il s'était surchargé depuis sa diffusion hors d'Italie, et de « romaniser » à nouveau l'Office sur la base de ce qui se faisait au Latran ? Un travail de ce genre, en tous cas, ne semble pouvoir être attribué à aucun pape avec autant de vraisemblance qu'à Innocent III, dont Mgr Battifol (*Histoire du Bréviaire Romain*, Paris, 1911, p. 240) affirmait qu'il régla la récitation de l'office pour la Curie », et exprimait l'espoir de voir retrouver « un jour quelque manuscrit de cette première édition du bréviaire pontifical ».

De cette « première édition » nous pouvons, légitimement sans doute, nous féliciter de posséder une copie fidèle dans le *Codex de Sainte-Anne*.

Et l'on jugerait ainsi du son faux que rend la conclusion du même éminent historien (l. c., p. 249), accusant le bréviaire d'Innocent III d'avoir été le *compendium* non « de l'office romain ancien, tel qu'il se célébrait à Saint-Pierre au VIIIe siècle et encore au XIIe (?), mais de l'Office romain tel qu'il avait été adopté, puis altéré, en France, en Allemagne, en Italie,

Digitized by Google

du IXe au XIIe siècle. » Il fallait dire à peu près le contraire : L'Office de Saint-Pierre au XIIe siècle n'était qu'une corruption de l'antique Office romain, dont Innocent III reprit la tradition dans le Bréviaire qu'il fit pour la Curie et qui passa en héritage aux Frères- Mineurs.

Cette hypothèse encore est la vraie « clef » livrant le secret des divergences constatées par le P. Le C. entre le Bréviaire Minorite et l'Antiphonaire du Latran au XIIe siècle, clef, dont il se contentait timidement d'entrevoir les ressources (p. 64, note 1). Par exemple : Aux Laudes de la Vigile de Noël, les Chanoines du Latran chantaient les psaumes de la férie. Les Mineurs chanteront ceux du dimanche : c'était également l'usage à Saint-Pierre (*Antiph. S. Petri*, l. c., p. 36). — Aux Laudes de la Circoncision, l'*Ordo Lateranensis* donne comme antiennes : « Tecum in principio (principium) » ... etc. Saint-Pierre, de son côté, tout comme le *Codex de Sainte Anne*, porte : « O admirabile commercium »... etc.. (loc. c., p. 46).—Aux Vêpres de l'Épiphanie, l'*Ordo Lateran.* signale toujours les antiennes « Tecum principium », etc. ; tandis que les Mineurs, d'accord avec l'*Antiph. S. Petri* (l. c., p. 47), prennent celles de Laudes « Ante luciferum »... etc... — La première antienne des Matines dominicales était au Latran « Beatus vir » ; elle sera chez les Franciscains comme à S. Pierre (l. c., p. 50) : « Servite Domino », et demeurera telle dans le Bréviaire de l'Église universelle jusqu'à la réforme de Pie X. Ce verset, en effet, était emprunté au Ps II, « Quare fremuerunt gentes », que l'on chantait alors joint au premier sous une même antienne, celle-ci est devenue aujourd'hui l'antienne de ce second Psaume, et le « Beatus vir » du Latran antique a refait ainsi son apparition dans nos bréviaires modernes.

Nous pourrions poursuivre cet intéressant parallèle. Les seuls tableaux comparatifs, forcément rudimentaires, donnés par le P. Le C. (p. 110-145), nous ont permis de faire une dizaine d'autres identifications entre le bréviaire des Mineurs et l'antiphonaire de St-Pierre.

Rien de plus vraisemblable que la préférence marquée par Innocent III, dans son nouvel Office, pour certains détails jusque-là observés par la Curie papale, conformément aux usages des autres basiliques. En reprenant dans son ensemble l'Antiphonaire du Latran, le Pontife crut bon de faire des exceptions qui répondaient sans doute au vœu général et pouvaient avoir sur la leçon du Latran une supériorité ou un avantage quelconque.

Enfin notre hypothèse fournit une arme décisive contre la dialectique brillante, mais superficielle, de Raoul de Tongres, et ce n'est pas son moindre mérite. Si le P. Le C. en avait senti toute la force dans sa main, il n'aurait vraisemblablement pas fait à ce redoutable adversaire de la Liturgie franciscaine des concessions auxquelles il n'avait pas précisément préparé le lecteur (p. 186). Après une démonstration si prolixe et si concluante de la pure « romanité » du Bréviaire minorite, pourquoi avoir lâché pied tout à coup et s'être contenté de riposter qu'après tout Raoul était bien libre de « préférer l'Office romain antique à l'Office romain de la Curie », puisque l'« histoire » (!) lui donnait raison. « Mais juridiquement », il aurait dû « s'incliner lorsque le pape a parlé », en ne pas « exagérer le rôle de la tradition au détriment du pouvoir du Pape, évêque de Rome ».

Digitized by Google

Le Bréviaire des Mineurs ne serait-il donc vraiment plus qu'une création des clercs de la Chapelle pontificale au XIIe et au XIIIe siècles, n'ayant de romain que la « bénédiction » et l'« approbation » du chef de l'Église ? Celles-ci ne sont évidemment pas négligeables, mais ce n'est pas précisément d'elles que l'A. voulait parler quand il échafaudait une thèse de caractère si nettement (pour ne pas dire exclusivement) « historique » et « traditionnel ».

Lorsque Raoul de Tongres jetait à la face des Mineurs certain « antiphonarius lateranensis antiquus », dont il les accuse de s'être écartés, il était plutôt permis de lui demander, ou de se demander si l'antiphonaire en question avait bien appartenu à la Basilique du Latran, et à quelle époque. Ce qu'il y a trouvé, en effet, et ce qu'il se plaint de ne plus trouver dans les Bréviaires franciscains, semble bien avoir fait partie du rite basilical, vatican ou autre, plus que de celui de la « Caput et Mater ».

La répartition, entre autres, des psaumes matutinaux du dimanche sur les sept jours de l'Octave pascale, à raison de trois pour chacun, est bien ancienne, il est vrai, à Rome, puisque l'*Ordo Romanus I* l'énumère déjà dans les habitudes papales au IXe siècle. Nous la retrouvons au XIIe dans l'*Antiph. S. Petri* (l. c., p. 94), mais elle est absente de l'*Ordo Lateranensis* de Bernard, comme le fait justement observer le P. Le C. (p. 188). Cet usage, comme les suivants, était-il d'origine romaine ou d'importation étrangère ?

Raoul reproche encore aux Frères Mineurs d'avoir supprimé la procession litanique par laquelle s'ouvraient à Rome les Vêpres de Pâques : « Vesperae paschales per Kyrie eleison ordinatae ». L'*Ordo Rom. I* la décrit, en effet, ainsi ; mais le fait de n'avoir pris place que dans son appendice (P. L., LXXVIII, 965, (non : 900) indiquerait peut-être la postériorité de cette rubrique et son intrusion dans la liturgie romaine. En tout cas, au XIIe siècle, l'*Antiphonarium S. Petri* (l. c., p. 95) la reproduit fidèlement : « Servato ordine, vadunt ante cruces, cantando novies *Kyrie eleison*, usque ad altare beati Petri ». Puisque cette procession existait à St-Pierre, elle n'avait donc rien à voir avec les fonds baptismaux ; et même dans l'*Ordo Rom. I*, elle n'était pas en relation avec eux : le clergé n'y descendait qu'à la fin des vêpres. Ce n'est donc pas l'absence de fonts, qui, chez les Mineurs, a provoqué sa suppression (p. 188) ; au Latran, voisin du Baptistère de Rome, elle était bel et bien inexistante au XIIe siècle.

Quant aux *grands Répons* des Petites Heures en Carême, que les Franciscains, au dire de Raoul, auraient laissé tomber en désuétude, et que le P. Le C. dit n'avoir été jusqu'ici identifiées par personne (p. 188), on peut les lire dans l'Antiphonaire de St-Gall, publié par Tomasi (éd. Vezzosi, t. IV, p. 222). Ces répons, encore une fois, sont-ils romains de naissance ou d'adoption ?

Tout nous porte à croire en fin de compte que les observations faites à Rome même par Raoul de Tongres ne furent pas guidées par une critique très rigoureuse des textes.

Qui, par conséquent, de Raoul ou d'Abélard, (contemporain, lui, des faits qu'il raconte), doit être cru de préférence, lorsque l'un et l'autre nous parlent de l'ancien Office du Latran ?

Digitized by Google

Terminons un compte-rendu, décidément trop long, par où nous l'avions commencé : avec ou sans les retouches que nous venons d'indiquer, l'ouvrage du P. Le C. démêle pour une bonne part l'écheveau si embrouillé de l'histoire du Bréviaire au Moyen-Age et. à ce titre, deviendra le complément indispensable des éditions jusqu'ici parues de cette histoire.

P. OCTAVE D'ANGERS O. M. C.

L'Église en marche ou études d'histoire missionnaire, par G. GOYAU. Editions Spes, 17, rue Soufflot.

Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu réunir en un volume de 224 pages, les sept premières leçons du cours d'histoire missionnaire professé à l'Institut catholique de Paris. Voici l'ordre dans lequel elles nous sont présentées :

I. L'histoire des missions : son rôle, sa portée. — II. Cartographie et apostolat missionnaire au moyen âge. — III. Un précurseur pour l'organisation missionnaire, l'évêque Vendeville et la fondation de la Propagande. — IV. L'idée missionnaire dans le protestantisme et dans le catholicisme aux XVIe et XVIIe siècles. — V. La femme catholique et l'idée missionnaire à travers l'histoire. — VI. Bossuet et l'apostolat missionnaire. — VII. Louis Veuillot et l'idée missionnaire.

L'auteur réclame, à juste titre, une place, pour nos missionnaires modernes, dans l'histoire générale de l'humanité. Les missionnaires du XXe siècle font, pour les peuples qu'ils évangélisent, le même travail accompli autrefois dans les Gaules. Tous les manuels d'histoire parlent avec éloge des travaux des Amand, des Willibrod, des Boniface et des Anschaire. Ils sont muets sur les Augouard, les Grandin, etc. C'est une lacune et une injustice. Et cependant, un Raymond Poincaré « en 1920, sous la coupole, nous montrait Mgr Augouard, ingénieur, entrepreneur, administrateur, professeur, médecin, géographe, arpenteur, et restant, dans ces métiers divers, évêque et apôtre. » Le missionnaire cherche d'abord, l'auteur le prouve péremptoirement, l'extension du règne de Dieu, primum regnum Dei, et, par surcroît, Dieu donne souvent au peuple d'où il sort, comme récompense terrestre, une certaine influence politique. Espérons que ceux qui ont la charge des destinées de la France le comprendront bientôt

La IIIe leçon est d'un intérêt très actuel. Toutes les organisations missionnaires d'aujourd'hui ne sont que la mise en pratique des vues et des plans de l'évêque de Tournai, Vendeville.

Le protestantisme ne comprit pas l'apostolat *ad paganos*, pendant les premiers siècles de son existence tourmentée. Un théologien protestant se contente, pour tranquilliser sa conscience, « d'inviter les marchands qui vont dans l'Inde à faire eux-mêmes de l'apostolat pour le Christ. » Un autre tranchait la question de l'évangélisation des païens par cette phrase, digne de Luther : « A de tels chiens, à de tels porcs, on ne doit pas proposer les saints mystères de Dieu. »

La Ve leçon sur la Femme Catholique et l'idée missionnaire, d'allure très oratoire, est de toute beauté. Avis aux prédicateurs de retraites de Dames.

Avec Bossuet nous assistons à la discussion théologique de la question des rites chinois.

Digitized by Google

Enfin la dernière conférence nous donne l'idée de Veuillot sur l'apostolat catholique *ad paganos*. Entre les doigts de Louis Veuillot, la plume se transforme tour à tour en épée pour défendre les missionnaires, en pinceau pour dépeindre leur vie au fond de la jungle de l'Hindoustan ou dans les glaces polaires de l'Amérique. Et cette attitude de prophète : « Un jour, les Orientaux auront les armes de l'Occident... Alors la fière Europe verra de durs conquérants arrivés de ces lointains déjà si rapprochés, où son stupide dédain laisse égorger les apôtres. Elle ne veut pas leur porter le baptême ; ils viendront le chercher. »

Souhaitons la réalisation des vœux de M. G. Goyau : « Puissent les études réunies en ce recueil attester l'importance des problèmes que soulève l'histoire des missions, la variété d'aspects qu'elle présente, les nombreux champs de recherche, historique et même littéraire, dont elle peut ménager l'accès. » P. ÉLIACIM.

L'âme du Curé d'Ars, par FRANCIS TROCHU. Librairie Emmanuel Vitte. Lyon et Paris.

L'âme magnifique du saint Curé d'Ars avait déjà été mise en belle lumière par M. l'abbé Trochu dans le volume où il nous a décrit la vie de cet étonnant pasteur. Il a voulu en détailler les traits avec plus de précision, surtout en mieux mettre en lumière les mobiles, les sentiments, les principes d'action. Et ceci complète très heureusement cela.

C'est une délectation fort spirituelle et très variée que l'on éprouve à suivre le saint Curé d'Ars dans ses pérégrinations aux sentiers des mystères et des vertus. Ce simple, ce congédié du Grand Séminaire pour insuffisance intellectuelle, manifeste, sans éclipse, dans son ministère paroissial, une clarté d'esprit, une précision catéchistique, une compréhension des dogmes qui sont le privilège des âmes de Dieu. Il devait être une lumière pour son peuple et pour d'innombrables étrangers, croyants et fidèles, incrédules et hostiles ; pour la confusion des sages orgueilleux il fut muni divinement de tous dons spirituels réclamés par sa vocation. Contemptibilia mundi elegit Deus.

La sainteté, plutôt le souci constant, héroïque de sa perfection était un appel de chaque instant auprès du Christ en faveur de ses ouailles.

Les gestes, les paroles, les axiômes du Curé d'Ars où se révèlent cette sainteté et cette science sont légion. M. l'abbé Trochu est un glaneur averti et dans un style d'une belle et forte élégance, il nous montre son héros imitable en beaucoup de points par les simples fidèles et les pasteurs de l'Église.

Bien réussi le pastiche des *Fioretti* aux pages 105-108.

P. LOUIS DE GONZAGUE, O. M. C.

Les passions humaines, par ANDRÉ JOUSSAIN. Librairie Flammarion, 26, rue Racine, Paris.

Il y a beaucoup à prendre, beaucoup à retenir dans cette étude documentée, éclairée par des exemples pour l'ordinaire bien choisis, écrite aussi en langage limpide, à la portée de tous. C'est de la bonne vulgarisation.

Une critique de fond cependant. L'auteur ne paraît pas avoir saisi

Digitized by Google

exactement la position adoptée par la théologie catholique sur ce sujet si important pour la vie morale. Où donc a-t-il vu que les prédicateurs et les moralistes aient cru devoir jeter l'anathème sur les passions et nous conseiller de les déraciner de notre âme ? M. Joussain certainement n'a pas lu les maîtres de la philosophie chrétienne qui tous, sans exception et sans ambages, nous affirment et nous démontrent que les passions, comme telles, tiennent au fond de notre nature, en soi n'ont rien de mauvais, et dans la pensée divine doivent nous servir à remplir d'une façon plus énergique et plus efficace nos devoirs et nos légitimes aspirations. Il suffit, pour s'en convaincre, de signaler la synthèse de toutes les passions dans l'amour, synthèse copieusement expliquée par les docteurs de l'Église, ceux du moyen-âge en particulier. Et je demande à M. Joussain de nous indiquer un théologien approuvé par l'Église qui dénie à Dieu le rôle de créateur de l'amour.

M. Joussain a été victime d'une transposition de sens. Certes, théologiens, prédicateurs et moralistes catholiques ont détaillé les méfaits des passions et montré, combien justement ! l'influence du péché originel sur leur exercice, mais, malgré certaines outrances inévitables, leur langage était d'accord avec la raison, l'expérience et la foi, et jamais ils n'ont mis en doute l'existence des bonnes passions, c'est-à-dire de nos passions tournées vers le bien.

L'auteur a fait une analyse approfondie et souvent juste des poussées de l'instinct au sein même de la passion. Et il est bien vrai que la raison arrête dans leur élan tel projet, telle prouesse accomplis par ailleurs sous la seule impulsion de l'instinct, mais tout de même, ainsi qu'il le note lui-même, « c'est dans le passage progressif de l'instinct à la réfiexion que réside la sagesse. »

Et il nous est agréable de constater le spiritualisme de l'auteur, spiritualisme d'ailleurs timide et dont la base paraît bien fragile, puisque Dieu, auteur de l'âme, du corps et de tout bien en nous, modérateur de nos passions par sa loi et son action est absent de ce volume intéressant à plus d'un titre. P. Louis de Gonzague, o. m. c.

Le Crucifix, Retraite sacerdotale, par le R. P. Baragnon, o. p. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris.

C'est du nouveau. Et aucun de ceux qui connaissent et apprécient le talent personnel, original du R. P. Baragnon n'en sera étonné. La piété, et par ce mot, entendez l'amour pour le Sauveur, manifesté par prières, oraison et recherche de la perfection, la piété trouve ici un aliment abondant, servi de façon savante à la fois et familière, d'une familiarité du meilleur goût.

Puisqu'il faut suivre le Christ dans ses souffrances et sa mort, autant le suivre, l'esprit clair, le cœur énergique. Le R. P. Baragnon est là un bon conducteur ; il expose sans obscurité et détaille sans ennuyer les douleurs de Jésus endurées humainement, et divinement méritoires pour notre leçon et notre salut. De la tête aux pieds, Jésus a souffert. *A planta pedis usque ad verticem capitis non est in eo sanitas.* Et dans cette retraite nous suivons des yeux du corps, du regard plus intense de l'âme, la torture parcourir le corps sacré formé et immolé pour nous.

Digitized by Google

Les applications morales à la vie du prêtre sont nombreuses et variées. L'auteur les choisit et les expose avec art, sans lourdeur, sans outrance. Là pourtant était le piége, qui est évité, grâce à une science théologique et ascétique jamais en défaut.

Dans l'intimité de leur commerce avec Dieu, les prêtres trouveront en ce livre enseignement et soutien.

P. LOUIS DE GONZAGUE, O. M. C.

La jeune fille chrétienne à l'école de Sainte Marguerite Marie par le Chanoine THEVENOT. Paris, Téqui, 1927. In 24, 158 pp,. prix 4 fr.

M. le chanoine Thévenot, aumônier, à Versailles, des Sœurs servantes du Sacré-Cœur, a écrit ce petit livre dans le but principal de susciter des vocations religieuses parmi les jeunes filles.

Puisse-t-il réussir à mettre « à l'école de Sainte Marguerite Marie » un nombre suffisant de postulantes ! La confidente de Jésus leur apprendra comment l'on passe de la « mondanité » à la « piété » en se montrant fidèle à l'appel du Sacré-Cœur. Le chapitre cinquième, consacré à ce grand sujet : la vocation, est particulièrement heureux. Il faut en dire autant du chapitre sixième dans lequel l'auteur s'efforce de guider ses lectrices, à travers les dédales de la « vie contemplative » et de la « vie active », vers le « choix d'une vocation ».

Ecrit dans un style fort naturel et très simple, augmenté d'un appendice contenant diverses formules de prières en l'honneur du Sacré-Cœur, ce pieux ouvrage s'adresse à toutes les jeunes filles chrétiennes préoccupées d'assurer surnaturellement leur avenir. P. GODEFROY.

Instructions et Conférences, par GABRIEL DE MONGROS, Dr en théologie et en philosophie et licencié en droit. Avignon, Aubanel, fils ainé, 1927. In 8° coquille, 313 pp., prix franco, France : 19,50 fr. ; Etranger : 21 fr.

Cet ouvrage divisé en deux parties, débute par un « chapitre préliminaire » dans lequel l'auteur nous dit avec humour *Quelques mots sur la prédication.*

La première partie d'*Instructions et Conférences* groupe des sermons tout faits sur *Notre Seigneur Jésus-Christ,* la *Très Sainte Vierge Marie* et des *Discours de circonstance.* Une formule de « Consécration à la Très Sainte Vierge » et une autre de « Consécration au Cœur de Jésus » terminent cette première partie.

La deuxième partie réunit des *plans de conférences* substantiels et bien pensés.

Ce livre est appelé à rendre aux prédicateurs de profession et aux prêtres surchargés de ministère de réels services.

Pour l'Église et pour la Patrie, Discours à des jeunes gens par MGR LOUIS PRUNEL. Paris, Téqui, 1928. In 16 jésus, 275 pp., prix 10 fr. franco 10,50 ; étranger 12.

Ce livre, au moment où les passions anticléricales bouillonnent de nouveau, vient opportunément rappeler la *nécessité de l'Enseignement libre,* proposer pour modèle aux étudiants *Ozanam,* idéal de l'étudiant chrétien et obliger les Français à se souvenir des « *devoirs que leur crée la victoire* ».

Digitized by Google

Cet ouvrage intéresse également les franciscanisants grâce aux sujets que Mgr Prunel, tertiaire franciscain, traite de « main d'ouvrier ». Ils liront surtout avec fruit l'article XIII, consacré à l'*Immaculée Conception, patronne de l'Institut catholique*. Les pages émues et débordantes de respectueuse affection que Mgr Prunel a écrites sur Mgr Baudrillart sont parmi celles qui font le mieux connaître l'illustre Recteur de la Fraternité sacerdotale parisienne.

En outre, les jeunes gens trouveront dans cette œuvre apostolique nombre d'accents qui leur sont destines ; leurs parents y découvriront des lumières propres à les guider dans le délicat labeur de l'éducation ; les prêtres y puiseront le sujet d'allocutions vivantes à l'adresse des « Jeunes ». C'est dire que « Pour l'Église et pour la Patrie » est destiné à remporter auprès du grand public catholique le succès auquel le nom de son auteur lui donne droit.

Entretiens sur la vie religieuse, par Mgr BOURCHANY, évêque titulaire d'Adrumète, auxiliaire de S. E. le Cardinal Maurin, archevêque de Lyon. Paris, Téqui, 1928. In-16 jésus, 215 pp.. Sans indication de prix.

Ce ouvrage de Mgr Bourchany reproduit les conférences données à Lyon par l'éminent prélat, à la Maison-mère des Sœurs de Saint-Joseph, pendant les années 1914-1926.

Les aumôniers de communauté, les prédicateurs des retraite trouveront dans ce volume dix-sept instructions nourries sur la grandeur de la vie religieuse, ses avantages, ses ennemis, ses devoirs, et sur les moyens surnaturels propres à la magnifier.

Écrit dans une langue sobre et précise, cet ouvrage mérite diffusion et succès. P. GODEFROY.

Les grands sanctuaires Français, Histoire et doctrine, par Mgr TISSIER, évêque de Châlons, ouvrage orné de gravures. Paris, Téqui, 1928. In-16 jésus, 222 pp. Prix 10 fr.

Dans cet ouvrage, S. G. Mgr l'Evêque de Châlons a recueilli huit discours qu'Elle a prononcés à Chartres, au Mont-Saint-Michel, à Sainte-Madeleine de Vezelay, à Paray-le-Monial, à Bourges, à Domrémy, à Lourdes et encore à Chartres. L'éloquent Prélat a serti cette œuvre de joyaux historiques et oratoires. L'éditeur l'a enrichie de huit gravures hors-texte, parfaitement réussies. Le livre s'adresse aux prêtres, aux savants et à tous les lecteurs friands de beau langage. P. GODEFROY.

La doctrine de nos fêtes, t. II, 2e vol., par Mgr TISSIER, évêque de Châlons. Paris, Téqui, 1928. In-8° couronne, 252 pp., Sans indication de prix.

Ce deuxième volume de la « Doctrine de nos Fêtes » est destiné à remettre sous les yeux du public chrétien les « grands exemples » que nous ont laissés les Saints et les hommes vertueux. Douze discours de circonstance, glorifiant des saints comme saint Pierre, saint Julien, saint Antoine de Padoue, sainte Jeanne d'Arc, et exaltant des héros comme les morts des armées de Champagne, les « Gueules cassées », les morts de la Grande Guerre, ont été réunis dans cet attachant volume par l'illustre évêque de Châlons.

Les prédicateurs trouveront dans cet ouvrage matière à glaner et les fidèles, objet d'édification. P. GODEFROY.

Digitized by Google

Le Catholicisme en Italie, par C. PERA, O. P. Liége, Quai Mativa, 38 et Paris, Librairie Giraudon. 1928. In-8°, 102 pp.

Le but que l'auteur s'est proposé dans la publication de cet ouvrage est de montrer quelle est actuellement en Italie l'attitude des hommes vis à vis de la Loi nouvelle, posée par Jésus-Christ au sein de l'humanité, et dont l'Eglise catholique est l'organe essentiel et inséparable. Ce n'est donc pas une étude d'exposition théologique mais une étude d'information historique sur les effets du catholicisme dans la société italienne contemporaine, et sur l'attitude de cette même société vis-à-vis du catholicisme. D'où la nécessité de partager cette étude en deux parties. Dans la première l'auteur examine la vie catholique elle-même et ses manifestations de pensée et d'action au point de vue religieux, intellectuel et moral. Quand on suit attentivement le développement successif des idées, il faut arriver à la conclusion qu'il reflète une expansion croissante de vie catholique et un rayonnement toujours plus conscient et sérieux de pensée catholique dans le clergé et dans les fidèles organisés, qui agissent sur la masse du peuple, foncièrement attaché à la foi, à la religion et à la morale de l'Eglise catholique.

Dans la deuxième partie, il examine la vie nationale et ses nouvelles tendances depuis la Révolution fasciste. L'auteur s'y place sur le terrain strictement national, c'est-à-dire humain, pour juger la physionomie de l'Italie à l'heure actuelle et se rendre compte des nouvelles tendances issues des profondeurs de l'âme italienne.

Après une analyse minutieuse des divers changements bienfaisants apportés par le fascisme dans la vie religieuse, intellectuelle, nationale et morale, l'auteur conclut que le fascisme a jeté les germes d'une vie nouvelle et que le sixième article du code pénal : « protéger le sentiment religieux et *spécialement* les manifestations du culte catholique », donne tout le sens des nouvelles attitudes vis-à-vis de l'Eglise catholique, considérée comme agissante, par ses adhérents de nationalité italienne, dans la vie nationale. L'auteur termine en mentionnant les courants qui, plus directement, empoisonnent la vie nationale, parce que, étant une importation de la culture protestante, ils en compromettent la santé, surtout au point de vue religieux et doctrinal. Il s'agit de l'idéalisme de G. Gentile, du protestantisme et du modernisme laïc.

Malgré les nombreuses difficultés qu'entraîne nécessairement une étude sur le facisme, l'auteur, en laissant la parole aux faits, qui forment le tissu de l'histoire nationale de l'Italie, au point de vue catholique, a réussi néanmoins à donner une étude qui, même avec ses lacunes inévitables, l'avantage de contribuer à faire la lumière sur l'état actuel du catholicisme en Italie. P. AMÉDÉE.

Le Catholicisme en Angleterre, par W. GUMBLEY, O. P. Liège. Quai Mativa, 38, et Paris, Librairie Giraudon, 1928. In-8°, 40 p. F. 2.

Après une introduction substantielle, dans laquelle il retrace l'histoire du catholicisme en Angleterre depuis le schisme jusqu'à nos jours, l'auteur en décrit l'état actuel.

Il retrace successivement, en quelques tableaux significatifs, 1° l'organisation catholique (population catholique, diocèses, clergé, ordres

Digitized by Google

religieux et églises) et 2° l'action catholique en Angleterre (missions, éducation, presse, associations et vie publique). L'auteur insiste spécialement sur les progrès immenses que le catholicisme, malgré les difficultés les plus grandes, a réalisé depuis l'acte d'émancipation, signé en 1829 par Georges IV, jusqu'à nos jours. Ce qui restait de l'« Inhabileté » des catholiques fut aboli en 1906. Deux lois seulement furent maintenues : la première excluant du trône d'Angleterre tout catholique ou conjoint de catholique ; la seconde empêchant un catholique de devenir chancelier d'Etat. Ces deux cas mis à part, les catholiques sont maintenant, devant la loi, sur le même pied que les protestants de sorte que, de leur propre avis, dans l'état actuel des choses, ils ne voudraient échanger leur situation politique avec celle d'aucun autre catholique étranger. Un court aperçu sur le catholicisme en Ecosse clôt cette étude intéressante.

Pour terminer nous voudrions faire remarquer à l'auteur que, contrairement à ce qu'il affirme, la maison des Capucins à Oxford, la *Grosse teste House*, jouit réellement de l'affiliation à l'université.

P. AMÉDÉE.

La Déprolétarisation des Masses, par L. ROMIER. Liége, Quai Mativa, 38 et Paris, Librairie Giraudon, 1928. In-8° 47 p.

Fondé sur le progrès des sciences appliquées, sur l'interdépendance économique et la discipline brutale qu'exige le service des machines, le cycle présent de l'évolution humaine aboutit peu à peu à une « dépersonnalisation » de l'individu, devenu machine lui-même. C'est cela, d'après l'auteur, le vrai sens, le sens actuel du mot « prolétariat ».

L. Romier veut démontrer, dans son ouvrage que le problème du « prolétariat » — problème central de notre civilisation auquel ni le libéralisme, ni le socialisme n'ont pu donner une solution satisfaisante — consiste à capter le pouvoir de la machine sans lui sacrifier la personnalité de l'homme. A cette fin, il expose, d'une façon adéquate, qu'on ne pourra jamais arrêter ni l'effort du machinisme, ni les transformations qu'il comporte pour l'univers entier, et que le machinisme, laissé à lui-même sans être contrôlé par les règles éternelles de la supériorité humaine, qui sont les lois de l'esprit, de la famille et de la charité, qu'un tel machinisme ne pourrait assurer aux peuples, qu'une puissance illusoire et précaire. Le maître du monde, d'après l'auteur, sera le « civilisé » sachant se servir de la machine et non le « prolétaire » cherchant dans la machine le secret d'une civilisation.

A cet égard, il émet l'idée si bonne et si juste que la lutte indécise encore de nos jours ne pourra être décidée que par la famille et par l'école : l'avenir appartient à la meilleure famille et à la meilleure école, capables de fournir, pour l'effort de l'homme en proie aux machines, un objet et une justification autres que le manger ou le boire.

P. AMÉDÉE.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Digitized by Google

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE L'AME SELON LE B. JEAN DUNS SCOT

3.

LA GENÈSE DE NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.

1. *L'âme n'est pas l'unique cause de la connaissance intellectuelle.*

L'introspection nous révèle que nos connaissances actuelles ont toutes un commencement. Elles doivent donc avoir une cause active qui soit de quelque manière en nous-mêmes, sans quoi nos pensées ne seraient pas en notre pouvoir.

Au dire du Philosophe nous pensons quand nous voulons (1). Par ailleurs une cause matérielle et une cause efficiente produiront toujours leur effet, si elles sont prêtes à agir, suffisamment rapprochées l'une de l'autre, et libérées de tout obstacle pouvant empêcher leur activité : cette vérité est facilement constatable dans l'action du feu sur le bois. — Si donc l'âme était l'unique cause efficiente de la connaissance spirituelle et que cette connaissance y fût produite comme dans sa cause matérielle, notre âme devrait avoir constamment présentes toutes les connaissances dont elle est naturellement capable ; car elle est, en soi, un être parfait, nullement gênée dans son activité et se trouvant intimement présente à elle-même. (2)

(1) Intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum, sed habens esse post non esse, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam, et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum volumus, quod est contra Philosophum 2. de Anima.I d. 3 q. 7 n. 20 ; 9. 361 a.

(2) Quando duae causae priores ipsa re, sc. efficiens et materialis, sunt in se per

Digitized by Google

2. *L'objet n'est pas davantage l'unique cause de la connaissance intellectuelle.*

Certains objets de la connaissance, par exemple les qualités sensibles, sont inférieurs en perfection à l'intellection. Or si une cause équivoque (*causa æquivoca*) comme les qualités sensibles produisait seule la pensée, elle la dépasserait nécessairement en perfection. En outre, si nous concentrons notre attention avec plus d'intensité sur un objet, nous en formons une connaissance plus complète ; phénomène inintelligible, si notre connaissance était uniquement produite par l'objet, car ce dernier reste invariable et agit nécessairement, et non librement, et agit toujours avec toute l'intensité de sa nature. (1)

Au sujet de l'objet sensible ou de son image, le Docteur subtil enseigne :

a) Comment expliquer les raisonnements, si l'objet sensible ou son image cause seuls la connaissance spirituelle? Il est incompréhensible que les images qui passent puissent produire toute notre activité de raisonnement. (2)

b) De même, les images à elles seules ne rendent nullement compte de notre connaissance des notions et des rapports purement logiques ; car l'objet sensible ou son image n'aboutissent de soi qu'à une connaissance directe des choses réelles. En excluant l'intervention de l'intellect qui compare et relie entre

fectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel saltem potest sequi ; ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae et ipsa est materia disposita sive subjectum receptivum vel susceptivum respectu ejusdem et ipsa est semper actu praesens, cum sit causa naturalis, semper erit actualis intellectio in ea, cujus ipsa est causa de se vel saltem aliqua, in quam potissime ipsa potest. Non enim potest poni imperfectio alicujus causae in se, retenta prima hypothesi, nec non approximatio, nec impeditio, quia nihil videtur tunc impediens. I d. 3 q. 7 n.3 ; 9,339 a ; cf. aussi n. 31 ; 377a s et Q. q. 15 n. 9 ; 26, 1 41 a.

(1) Aliquod objectum non est nobilius ipsa intellectione, sicut accidens sensibile ; et principium activum perfectum, quando est aequivocum, necessario est perfectius forma causata. Secundo probatur idem, quia objecto existente aeque praesente intellectui, si major est conatus et major intentio ad intelligendum, perfectior potest haberi intellectio, et hic videtur, quia perfectius vestigium derelinquitur ; igitur major intentio voluntatis causat aliquo modo perfectiorem intellectionem, quod non videretur probabile, si solum objectum esset causa activa ejus, quia illud videretur semper agere secundum ultimum potentiae, cum sit agens naturale, non liberum per essentiam. Patet, sed nec liberum per participationem videtur, cum non sit in eadem natura cum voluntate. Q. q. 15 n. 8 ; 26, 140 b.

(2) Quomodo intellectus discurrat syllogizando vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem ? Non enim videtur intelligibile, quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum. I d. 3 q. 7 n. 10 ; 9, 349 a.

Digitized by Google

elles les notions des objets, en nous rien ne peut plus saisir les relations de raison. (1)

c.) Quand une cause équivoque (*causa æquivoca*) produit un effet, l'effet est toujours moins parfait que sa cause ; l'image ne peut donc produire quelque chose de plus parfait qu'elle-même et ne peut être la seule cause de la connaissance intellectuelle ; sans quoi il faudrait admettre qu'elle est ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de la connaissance, chose contraire à la réalité (2).

3. *Ame et objet forment ensemble la cause totale de notre connaissance intellectuelle.*

Nous venons d'établir l'incapacité de l'âme et de l'objet à produire séparément l'intellection. Mais d'autre part nous sommes obligés d'affirmer la nécessité du concours de l'une et de l'autre pour la réalisation de la connaissance spirituelle ; âme et objet forment ensemble la cause totale de cette connaissance.

Les rapports de deux causes partielles peuvent être les suivants :

a) Parfois deux causes de force égale produisent ensemble un même effet sans dépendre intrinsèquement l'une de l'autre : par exemple, deux hommes soulevant un même poids.

b) Si les deux causes se trouvent en dépendance essentielle l'une de l'autre ; deux cas peuvent alors se présenter :

α) ou la cause supérieure meut la cause inférieure. L'action de celle-ci est alors tout entière dépendante de la motion reçue : par exemple, la canne dans la main d'un homme.

β) ou la cause supérieure et la cause inférieure agissent directement chacune par sa propre force. La cause supérieure concourt à l'action avec une plus grande force que la cause inférieure, mais est impuissante à produire l'effet toute seule ; car l'effet ne peut être produit que par les deux causes réunies. Ce genre de causalité se vérifie parfaitement dans la génération

(1) Item quomodo causabuntur intentiones Logicas (Logicae ?) vel relationes rationis ? Si enim phantasma causat omnem intellectionem, quaecumque causata ab eo erit realis, quia illa dicitur esse realis intellectio, quae causatur immediate a re vel a specie repraesentante rem in se ; ergo nulla intellectio causabit intentiones Logicas vel relationes rationis, quia intellectus nullo actu suo poterit conferre objectum ad aliud, quae collatio causat relationem rationis vel intentionem secundam in objecto. l. c.

(2) Nullam perfectionem videtur posse causare phantasma in intellectu, quae excedat nobilitatem ejus, quia effectus aequivocus non potest excedere causam aequivocam, sed deficit; igitur nihil praecise causatum a phantasmate, sicut a tota causa activa, potest esse perfectius phantasmate, sed imperfectius eo, et ita nulla perfectio erit in homine major ipso phantasmate, quod est absurdissimum. l. c. 349 *b*.

Digitized by Google

humaine. De fait l'homme et la femme constituent deux causes partielles. L'action génératrice de l'homme est supérieure à celle de la femme, et cependant l'homme ne peut engendrer sans la femme, qui est par elle-même cause partielle. (1)

L'intelligence et l'objet, présent réellement ou dans une forme intelligible *(species intelligibilis impressa)*, ne concourent pas à titre égal à l'intellection. Sinon l'un n'aurait qu'une causalité imparfaite, puisqu'elle devrait être complétée par l'autre. Et si la causalité de l'un était parfaite, elle pourrait se passer de l'autre et déterminer toute seule la connaissance. L'intellect ne confère pas à l'objet la puissance d'agir, parce que celui-ci concourt à la production de la connaissance intellectuelle par sa propre nature ; l'intellect ne reçoit pas non plus sa force productrice de l'objet. Mais l'intellect et l'objet constituent deux causes d'un genre différent, ordonnées essentiellement l'une à l'autre, l'intellect étant une cause plus parfaite que l'objet ou son image. L'intellect et l'objet sont ainsi causes partielles de la connaissance, chacune étant *parfaite* dans son influence partielle et indépendante de l'autre dans sa causalité. (2)

(1) Si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista solum videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integrarespectu notitiae genitae. l. c. n. 20 ;361b s. Qualiter autem hoc sit intelligendum, distinguo de pluribus causis concurrentibus ad eumdem effectum. Quaedam enim ex aequo concurrunt sicut duo trahentes aliquod idem corpus. Quaedam vero non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem ; et hoc dupliciter : vel sic, quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat, nisi quia movetur a superiore, et tunc inferior habet a superiore virtutem illam, qua movet. Quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem, qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi,et inferior habet imperfectiorem virtutem agendi,nec tamen recipit virtutem istam imperfectiorem a superiori, quae est perfectioris virtutis. Exemplum primi membri hujus secundae divisionis de potentia motiva, quae est in manu et baculo et pila. Exemplum secundi membri : si mater ponatur virtutem activam habere in generatione prolis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duae causae partiales, ordinate quidem, quia altera perfectior reliqua ; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore ; nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiori, sed aliquid addit causa imperfectior in tantum, quod effectus non solum non potest esse perfectior a causa perfectiori plus quam ab imperfectiori, imo non potest plus esse a perfectiori tantum, quam ab imperfectiori tantum. l. c. n. 21 ; 362, a s.

(2) Objectum intelligibile praesens in se vel in specie intelligibili et pars intellectiva non concurrunt ut causae ex aequo ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam ; et si alterum esset perfectum, posset habere in se uno existente totam causalitatem amborum, sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius,et tunc species esset quasi quidam gradus intellectualitatis supplens gradum intellectualitatis deficientem intellectui ; et tunc si fieret perfectior intellec-

Digitized by Google

4. *Dans l'état actuel l'objet n'influe pas par lui-même comme cause partielle dans la production de la connaissance, mais c'est son image qui produit avec l'intellect la connaissance intellectuelle.*

Pendant la vie présente l'essence des choses sensibles forme l'objet de notre intellect, mais cette essence n'agit pas directement sur notre intellect pour produire avec lui la connaissance intellectuelle ; cette action incombe aux images des choses sensibles (1).

La formation de l'image nécessite la perception préalable de l'objet par les sens. De là ce rapport de dépendance qui existe entre notre connaissance intellectuelle et les sens, et qui fait dire à Aristote que notre intellection commence par la sensation. C'est pour cela qu'un aveugle-né ne peut avoir une connaissance parfaite des couleurs. (2)

Sans connaissance sensible, nul concept dans l'intelligence ; mais les concepts une fois formés, l'intelligence par sa propre force en fait des propositions. Lorsque les concepts rendent par eux-mêmes évidente la vérité des jugements qu'ils composent, l'intellect peut seul et en vertu des concepts acquis à l'aide des sens donner un assentiment à ces propositions (3).

tus secundum gradum talem, posset sine specie et sine objecto habere actum intelligendi, quod est falsum. Concurrunt ergo ista ut habentia ordinem essentialem,non tamen primo modo, quia nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suae causalitatis. Non enim objectum natum est in se vel in specie sui facere intellectionem per aliquid, quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua ; nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti sicut probatum est contra quintam et sextam opinionem in ista quaestione. Sunt igitur causae essentialiter ordinatae ultimo modo, sc. quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen, quod utraque in sua partiali causalitate est perfecta, non dependens ab alia. l. c. 362 b. s.; cf. aussi Q. q. 15 n. 10 ; 26, 142 b. s.; Ox. Prolog. q. 1 n. 25 ; 8, 57 a. s. et IV d: 49 q. 11. n. 4 ; 21, 390 b. s.

(1) Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his, quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri, sed illa sunt phantasma vel objectum relucens in phantasmate et intellectus agens. I d. 3. q 2, n. 8; 9, 19 a ; ensuite II d. 11. n. 4 ; 12, 532 a ; III d 14, q. 3, n 9 ; 14, 529 a.

(2)Omnis nostra cognitio oritur a sensu 1. et 2.Poster.primo Metaph. in proeem. et Physic. text. 6. Caecus. enim natus non potest habere perfectam notitiam de coloribus. 11 d. 11, n. 3 12, 529 *b*.

(3) Quantum ad istam notitiam (principiorum et conclusionum) intellectus non habet sensus pro causa, sed tantummodo pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus ; illa tamen accepta potest simplicia virtute sua componere,et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni virtute sensus, a quo accipit terminos exterius. I, d. 3,q. 4, n. 8; 9, 174 a. Phantasmata cum intellectu agente habent vicem primi obiecti moventis, sed non debet intelligi quantum ad omnem actum sequentem motionem primam... I d 3 q 2 n 19 ; 9, 37 a s.

Digitized by Google

L'intellection est pour ainsi dire une lecture faite dans les choses sensibles, ou encore, l'action d'extraire l'intelligible des objets sensibles (1)

a). *Le fait* de la coopération des images à la production de la connaissance ressort principalement de cette constatation exprimée par Aristote : Nous n'avons une connaissance intellectuelle que des objets dont nous possédons une image. Une lésion cérébrale empêche l'intellect d'exercer sa fonction, ce qui ne serait pas s'il n'avait pas besoin des images. (2)

Plus l'action d'un objet sur nos sens est forte, plus l'image imprimée aux sens intérieurs sera distincte et plus fortement agira sur l'intellect. Cet objet sera connu avant les autres (3).

Un autre fait psychologique se rattache à cette constatation. Quand la volonté cherche à fixer l'attention de l'intelligence sur d'autres pensées, elle ne peut pas évoquer n'importe quelles nouvelles idées ; elle peut seulement faire agir plus puissamment une image sur l'intellect et le détourner ainsi des pensées qui le captivaient. (4)

Enfin, lors de la formation d'une idée générale, nous imaginons un être particulier qui lui correspond et retenons cette idée d'autant plus facilement qu'elle ressemble davantage à l'objet représenté par l'image. Les idées les plus générales par contre, nous les manions difficilement pendant plus de temps, parce que précisément elles sont plus distantes des images particulières correspondantes. (5)

(1) Intellectus est quasi intus legere et a sensibilibus organorum extrahere. Rp. IV, d. 43, q. 2, n. 8; 24, 491 b.

(2) Quod (intellectum) oporteat converti (ad phantasmata) dicit Philosophus 3. de Anima ; dicit enim, quod quidquid intelligimus, necesse est, simul phantasmata speculari. Hoc etiam ostenditur experientia ; alias laeso organo phantasiae posset esse intellectus in actu recto intelligendi, ex quo species habuisset, cujus contrarium videmus. I. d. 3, q. 6. n. 27 ; 9, 291 b.

(3) Cujuscumque speciei singulare fortius movet primo sensum, ejus phantasma efficacius imprimitur et primo movet intellectum. I, d. 3, q. 6, n. 17; 9, 256 b ; en outre Rp. IV, d. 45, q. 2, n., 7 ; 24, 559 as.

(4) Quantumcumque voluntas moveat (intellectum) ad aliud remittendo priorem cogitationem, hoc tamen non est per se ad aliquod determinatum, quia hoc solum est ad phantasma fortius, quod fortius movet, et hoc per accidens, inquantum sc. remittit illam cogitationem. II d. 42, q. 2, n. 8 ; 13, 456 b.

(5) Quandocumque intelligimus universale, phantasiamur ejus singulare, et illud universale diutius et facilius possumus intelligere, quod est similius singulari relucenti in phantasmate ; et quia universalissima sunt remotiora ab ipso singulari, ideo difficilius est, stare in conceptu illorum universalissimorum. I, d. 3, q. 3. n. 26. 9, 159 b.

Digitized by Google

b) *Deux raisons nous expliquent pourquoi l'intellect dans la vie terrestre a besoin du concours des images pour connaître :*

α) Les rapports de conformité entre l'activité de l'imagination et celle de l'intellect constituent la première raison; car toute idée générale conçue par l'intellect est représentée simultanément et nécessairement dans l'imagination par un objet particulier. De là l'impossibilité d'une pensée ordonnée dès que l'imagination refuse ses services. (1) Intellect et imagination prennent, en effet, racine dans la même âme et en forment deux parties virtuelles. Pour réaliser l'activité parfaite de l'intelligence (puissance supérieure) l'imagination (puissance inférieure) concourt en agissant à sa façon sur le même objet. De la sorte l'action d'une des facultés rend celle de l'autre plus intense, parce qu'il existe entre elles un rapport de concomitance naturelle pendant cette vie. Pour illustrer cette affirmation, pensons seulement à la volonté désirant l'objet agréable que recherche déjà l'appétit sensible. Comme elle, l'intelligence se sent poussée à diriger son attention sur l'objet que l'imagination présente et cherche à saisir ce qui est connu par l'imagination. Les facultés supérieures de l'âme n'agissent pas parfaitement si les puissances inférieures correspondantes n'appliquent leur activité aux mêmes objets. Si donc une des puissances se laisse distraire du même objet que la puissance correspondante, l'action sera empêchée. (2)

β) La forme intelligible de connaissance est abstraite de l'image de l'objet concret. C'est la seconde raison de la nécessité du concours de l'image pour produire la connaissance spirituelle. L'intellect possible ne peut acquérir les formes intelligibles,

(1) Duplex est necessitas conversionis intellectus ad phantasma : Una est conformitas actionum potentiae intellectivae et phantasiae, quia quidquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari et simul necessario. Ex quo accidit, quod impedita operatione phantasiae impeditur intellectus. I, d. 3, q. 6, n. 28 ; 9, 292 b.

(2) Fundantur (potentiae) in eodem esse animae ut partes virtuales et ideo ad operationem perfectam alicujus potentiae omnes potentiae concurrunt coagendo circa idem objectum, quia quaelibet nata est intendere actum alterius propter concomitantiam earum naturalem, sicut voluntas faciliter inclinatur ad volendum illud, quod appetit appetitus, non propter aliquid quam propter earum ordinem naturalem in agendo, sicut intellectus maxime inclinatur ad intelligendum id phantasiabile, quod tunc actu phantasiatur ab imaginatione vel phantasia propter eamdem causam... propter illum ordinem naturalem phantasiae et intellectus pro statu isto. Rp. IV, d. 45, q. 2, n. 9; 24, 560 b. s. Superior non perfecte operatur circa aliquod objectum nisi inferiores, quae possunt operari, operentur circa idem. Et haec est ratio, quare distractio potentiarum animae circa diversa objecta impediunt operationes earum. IV d. 45 q. 1 n. 5 ; 20, 272 a, cf. aussi Rp. I, d. 3, q. 5, n. 12 ; 22, 110 a. s.

Digitized by Google

s'il ne se tourne vers l'image comme le principe passif vers son principe actif. L'intellect possible reçoit ses formes de connaissance de l'image et de l'intellect agent. Ces formes une fois reçues nous formons les concepts. Un meilleur fonctionnement de l'imagination et une moindre fatigue conduisent l'intellect à une connaissance intellectuelle plus claire et à une compréhension plus intense. (1)

Toutefois, comme nous l'avons déjà vu, *le concours de l'intellect et des images produisant l'acte de connaissance intellectuelle n'est pas exigé par la nature même de notre intellect.* Cette nécessité est une conséquence du décret divin, qui restreint à l'essence des qualités sensibles l'objet de notre intellect pendant la vie terrestre. (2)

4.

LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS LA FORMATION DES CONCEPTS.

Etant donnée la nécessité de la collaboration de l'intellect et de l'objet ou de son image pour la réalisation de la connaissance intellectuelle ou pour la formation des concepts, comment cette activité commune devra-t-elle se dérouler ? Scot répond : L'intellect, dans la connaissance abstractive en union avec une forme de connaissance intelligible représentant l'objet, dans la connaissance intuitive avec le concours d'un objet intellec-

(1) Quoad causam secundam vel necessitatem est intelligendum, quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate, ut actu per ipsum phantasiatur objectum particulare phantasia. Antequam igitur intellectus habeat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem, et si eam habet, recipit intensionem actus, quia clarius videt objectum. Stante enim voluntate ad hoc et phantasia non fatigata, quanto ipsa est magis in actu ordinato, intellectus intensius videt objectum suum proprium. I d. 3 q. 6 n. 28. 9. 292 b ; ensuite aussi Rp. I d. 3 q. 5 n. 12. 13; 22, 110 b.

(2) Pro statu isto (intellectus noster) est passivum determinatum ad determinatum activum, ut ad phantasmata et intellectum agentem ; et ideo impeditur, ne possit recipere immediate immutationem ab aliquo actu intelligibili sine phantasmate, quia phantasmata se habent pro statu isto ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum quo ad hoc, sc. ut sicut sensus non immutatur primo nisi a sensibili extra, sic nec intellectus noster prima immutatione immutatur nisi a phantasmate. Unde autem hoc sit, tactum est dist. 3 primi, sc. ex ordine potentiarum, qui ordo non est mere ex natura hominis, unde homo, quia tunc non esset alius ordo in beatitudine ; vel igitur ex culpa, vel ex isto statu propter aliquid pertinens ad culpam, cuius causa quaeratur. II. d. 11. n. 4 ; 12, 532 a.

Digitized by Google

tuellement saisissable, et réellement présent engendre l'intellection ou le concept. (1)

Le principe de l'acte de connaissance intellectuelle se composant de l'intellect et de l'objet ou de la forme intelligible s'appelle « *memoria* » *dans le sens augustinien du mot* (2) par opposition à la « memoria » aristotélicienne ou la mémoire proprement dite qui conserve les formes de connaissance des objets déjà connus (3).

§ 1. LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE DANS LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE ABSTRACTIVE.

L'objet de notre intellect est formé, pendant cette vie, de l'essence des choses tombant sous nos sens, si ces choses ont produit une image. L'image et non l'objet perçu par les sens influe sur l'intellect ; et c'est pourquoi notre intelligence, dans son état actuel, de par sa nature, n'a qu'une connaissance abstractive et non intuitive des choses. Cette connaissance intellectuelle abstractive est réalisée par l'action commune de l'image et de l'intellect agent créant une forme intelligible qui représente l'essence de l'objet sensible. Cette forme produit avec l'intellect l'acte de connaissance intellectuelle ou le concept. (4)

A. *Notion, nécessité, existence et causes de la forme intelligible de connaissance.*

(1) Omnis intellectio sc. per se et propria et immediata requirit ipsum objectum sub propria ratione objecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva, vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva. Quod. q. 14 n. 10 ; 26, 39 b.

(2) Scot se pose la question : Utrum in parte intellectiva sit memoria proprie sumpta, i. e. intellectus habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi ? (I,d. 3, q. 6 ; 9, 232 a.) ; la réponse de Scot dans toute la question est affirmative. Verbum non gignitur ab intelligentia, sed a memoria secundum Augustinum 15 de Trin. cap. 7 ; ergo licet in Patre concurrant memoria, intelligentia et voluntas, Pater non gignet Verbum formaliter intelligentia, ut quo, sed memoria... ut est in actu memoriae, id est, ut habet objectum intelligibile praesens intellectui suo. I, d. 2, q. 7, n. 15 ; 8, 544 a ; I d. 3, q. 9, n. 3 ; 9. 406 b ; I d. 32, q. 2,n. 6 ; 10, 510 as ; Rp. IV, d. 45, q. 2, n. 5. ; 24, 588 a ; Q. q. 15, n. 18, 19 ; 26, 151, s.

(3) Memoria potest tripliciter accipi : Uno modo ut ipsa est potentia conservativa specierum praeteritarum, ut praeteritae sunt, et isto modo loquitur Philosophus in lib. de Memoria et reminiscentia Rp. I d. 3, q. 4, n. 8 ; 22, 103 b.

(4) Duplex est actus intellectus respectu objectorum, quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa, quae modo naturaliter intelligimus : primus actus est species, qua objectum est praesens ut objectum actu intelligibile ; secundus actus est ipsa intellectio actualis. Ad primum actum agit intellectus agens cum phantasmate... Ad secundum autem actum agit pars intellectiva sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo, et species intelligibilis. I, d. 3, q. 8, n. 3 ; 9, 401 a. Cf. aussi II, d. 3, q. 8, n. 10. 12, 187 a s. ; Rp. II,d. 9, q. 2, n. 4 ; 22. 646b.

Digitized by Google

1. *La forme de connaissance est une forme accidentelle ou une impression* produite et réellement existante dans l'intellect. Elle est simple, immatérielle et spirituelle ou au moins inétendue et inextensible. Elle correspond à l'essence des objets perçus par les sens et de cette manière contient l'essence de l'objet comme en miniature, la copiant et la représentant formellement, que l'objet soit présent ou existe, ou qu'il n'existe pas. (1) Cette forme sert à l'intellect de moyen de former des concepts, mais elle-même n'est pas connue (2). L'acte de connaissance ou le concept constituent seuls une copie de l'essence de l'objet. Pas l'objet, mais cette copie est connue directement par l'intellect. Cependant par l'acte de connaissance l'intellect sait ce que l'objet est ; par exemple, il sait que la chose perçue par les sens est un être visible, blanc ou noir, qu'elle est un arbre, un homme ou une autre essence. (3)

2. *Pour la connaissance intellectuelle abstractive et surtout pour la formation des idées générales, la forme intelligible de connaissance est nécessaire* :

Que notre intellect ait une connaissance conceptuelle des essences individuelles ou ne l'ait pas, une chose est certaine : il connaît les essences universelles. Or l'essence universelle, comme objet, peut être parfaitement présente à l'intellect antérieurement — d'une propriété de nature — à la connaissance conceptuelle de cette même essence. Elle doit donc être présente par une forme intelligible de connaissance avant d'être connue dans un concept.

Le fait que l'objet doit précéder d'une priorité de nature

(1) Species intelligibilis non est forma substantialis, sed accidentalis. I, d. 3, q. 7, n. 38 9, 388 a. Impressum (intellectui) repraesentans (objectum), praecedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco speciem intelligibilem. I, d. 3, q. 6, n. 18; 9, 272 b. Forma aliqua realis in existentia . I, d. 3, q. 6, n. 8, 9,243 b. Species intelligibilis est forma, simplex, immaterialis vel spiritualis ad minus in hoc, quod est inextensa et inextensibilis Iv. d. 44, q. 1, n. 3 ; 20, 265 b. Species intelligibilis... communiter vocatur similitudo objecti..., quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa et repraesentativa objecti ; ideo dicitur similitudo talis, sc. per imitationem .Q. q. 13, n. 32; 25, 582 a. Species propria objecti, etsi sit respectu ejus diminuta in entitate, tamen continet ipsum primo modo, tamquam sc. repraesentatum per ipsam formaliter. Q. q 14· n, 22 ; 26, 98 b. Species repraesentant rem indifferenter existentem et non existentem, praesentem et non praesentem. IV d. 45 q. 2 n. 13 ; 20, 305 b ; ensuite II q. 3, n. 8 ; 12, 186 a.

(2) Q. q. 14, n. 24 et 26 ; 26, 105 a et 108 a ss ; Cf. aussi plus loin.

(3) Actus est similitudo cognita, et talis non sufficit ad cognoscendum illud, cuius est actus (sc animae), sicut species intelligibilis in uno intellectu visa, alii intellectui videnti eam non sufficeret ad perfecte cognoscendum obiectum, cuius est. Q. q. 16, n. 26 ; 26, 109 b.

Digitized by Google

l'acte de connaissance démontre clairement la possibilité d'une priorité — de nature également — de la présence de l'essence universelle par rapport à l'intellection elle-même. Elle prouve davantage : elle nous persuade qu'aussi l'objet débarrassé de ses déterminations individuelles ou l'essence universelle doit naturellement précéder comme objet l'acte de connaissance et doit être présent à l'intellect par une forme intelligible de connaissance.

On peut apporter différentes preuves, pour établir que l'essence universelle ne peut être présente à l'intellect sous une forme matérielle comme l'image, et qu'elle ne peut l'être que sous une forme intelligible (1). Mentionnons les arguments suivants parmi ceux que donne le Docteur Subtil :

a) Une forme de connaissance servant toute entière à représenter l'objet comme chose individuelle,ne peut en même temps le représenter comme essence universelle. Or l'image s'emploie tout entière à représenter l'objet comme individuel, quand la raison acquiert une connaissance conceptuelle de l'essence universelle. L'intellect concevant l'essence universelle, l'imagination perçoit, au même instant, l'objet comme chose particulière et cela selon toute la puissance de l'image. S'il n'en était pas ainsi, l'imagination ne se représenterait pas l'objet aussi parfaitement qu'il est représenté par l'image (2).

b. Ou l'intellect jouit d'une présence spéciale de l'objet de son

(1) Sive intelligatur singulare, sive non, non est cura ad propositum ; certum est enim, quod universale potest ab intellectu intelligi... Ex hoc igitur manifesto, quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem : intellectus potest habere objectum actu universale perfecte sibi praesens in ratione objecti prius naturaliter quam actu intelligat ; ex hoc sequitur propositum, quod in illo priori habet objectum sibi praesens in specie intelligibili et ita habet speciem intelligibilem priorem actu. Antecedens assumptum videtur satis manifestum, quia objectum in ratione objecti est prius naturaliter actu ; igitur universalitas, quae est propria conditio objecti inquantum objectum, praecedit actum intelligendi et sub illa ratione oportet objectum esse praesens, quia praesentia objecti praecedit naturaliter actum intelligendi. Consequentiam probo. I. d. 3, q. 6, n. 5 ; 9, 236 a s. Cf. aussi pour ce passage et les passages suivants Rp. I, d. 3, q. 4, n. 1 ss. ; 22, 100 b. ss.

(2) Repraesentativum secundum totam virtutem suam repraesentans objectum aliquod sub una ratione, non potest simul repraesentare idem vel aliud sub alia ratione objecti, sed phantasma in eodem instanti, in quo intelligitur universale, secundum totam virtutem suam repraesentat objectum ut singulare virtuti phantasticae, quia tunc est actualis imaginatio illius objecti in singulari ; et patet, quod secundum totam virtutem phantasmatis, quia alias virtus phantastica non posset habere per phantasma ita perfectum actum circa objectum, sicut objectum natum est repraesentari per illud phantasma ; igitur tunc non potest repraesentare objectum sub alia ratione repraesentabilis. l. c. n. 7 ; 238 b.

Digitized by Google

activité, ou il ne peut saisir un objet qu'en tant qu'il est présent à une puissance inférieure. L'objet est-il seulement présent à l'intellect dans une puissance inférieure, alors toute activité lui devient impossible sans les puissances inférieures. Car s'il ne possède sans les puissances inférieures aucun objet, il sera sans elles incapable de toute activité et par conséquent incapable même de se maintenir dans l'être, comme il suit de l'explication donnée dans le premier livre d'Aristote sur l'âme. L'intellect ne pourrait donc pas exister sans les sens et continuer à vivre après la mort, s'il n'était dans son activité indépendant de la partie sensible de l'âme. Il doit donc avoir son objet spécialement présent par lui. Cela se fait dans la connaissance abstractive par une forme de connaissance propre, représentant l'objet. (1)

3. *L'existence de formes intelligibles de connaissance* résulte déjà du fait de la présence en nous d'une mémoire spirituelle. Comme la mémoire spirituelle a pour objet de son activité des faits passés et des concepts antérieurement acquis, qu'elle reconnaîtra comme passés dans l'acte de réminiscence, cet acte serait impossible, s'il n'était resté une forme de connaissance en la partie intellectuelle de notre âme de ce qui devra être l'objet du souvenir. (2)

4. Aucune forme de connaissance ne naît avec notre intellect qui est semblable à un tableau vide, quand il entre dans l'existence (2). Comment alors surgissent en lui les formes intelligibles de connaissance ? *L'objet ou plutôt son image les produit ensemble avec l'intellect agent dans l'intellect possible.*

(1) Aut intellectus potest habere objectum sibi praesens in ratione objecti intelligibilis absque hoc, quod sit praesens alicui potentiae inferiori aut non. Si non, igitur non potest habere aliquam operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus, quia si non potest habere objectum suum sibi praesens sine eis, non potest habere operationem sine eis, igitur nec esse sine eis secundum argumentum Philosophi in 1. lib. de Anima ; unde non contingeret intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem propriam non dependentem a parte sensitiva. Si autem potest habere objectum praesens absque ejus praesentia potentiae inferiori ; ergo habet. Haec consequentia probatur, quia agentia talis praesentiae objecti, sc. phantasma et intellectus agens, sunt sufficienter appropinquata intellectui possibili et agunt per modum naturae, et ita causant necessario in illo praesentiam, cujus est receptivus. Modo objectum non est praesens intellectui possibili in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum, quod voco speciem, et sic habeo propositum, l. c. n. 10 ; 250 a et n. 21 ; 274 b s.

(2) Des développements plus amples seront donnés, quand nous traiterons de la mémoire spirituelle.

(3) Dicitur intellectus noster tabula rasa, ita quod nullam speciem concreatam habet. Rp. II, d. 3, q. 4, n. 3; 22, 598 a.

Digitized by Google

α) On désigne par *intellect agent* cette puissance active de notre intellect qui rend les qualités sensibles des choses spirituellement connaissables. En effet, tant que les qualités sensibles sont seulement matériellement représentées dans les images, la connaissance intellectuelle est dans le domaine du pur possible. Mais quand elles auront une représentation immatérielle dans une forme intelligible, ces qualités sensibles deviendront intellectuellement connaissables. Car la forme intelligible de connaissance correspond à l'essence des choses sensibles ; elle est une impression produite dans l'intellect possible par l'image comme par la cause secondaire et par l'intellect agent comme par la cause principale (1).

L'intellect en tant qu'il reçoit les formes de connaissance créées par l'intellect agent s'appelle *intellect possible*. (2) C'est dans ce sens que l'on enseigne avec le Philosophe que l'intellect agent peut tout faire et l'intellect possible tout devenir, et que l'intellect agent est à l'intellect possible ce que l'artisan est à la matière (3)

L'intellect agent diffère de l'intellect possible formellement et extrinsèquement par son rapport à l'objet et à la forme de connaissance (4)

β) Pourquoi faut-il admettre un principe actif et passif pour l'intellect et non pour les autres puissances ? Pourquoi ne pas distinguer une volonté ou des sens actifs et passifs? Parce qu'en-dehors de l'intellect aucune autre faculté n'a besoin de faire passer son objet d'un ordre à un autre. L'intellect doit en effet pour ainsi dire spiritualiser le sensible, afin qu'il puisse devenir objet de la connaissance conceptuelle. De là la nécessité dans notre

(1) Intellectus agens est potentia mere activa secundum Philosophos... intellectus agens transfert objectum ab ordine in ordinem... intellectus agentis est facere de non universali universale vel de intellectu in potentia intellectum in actu, sicut dicunt auctoritates Philosophi... Primus terminus actionis intellectus agentis recipitur in possibili, et ita cum prima actio intellectus agentis sit universale in actu, illud universale vel illud, quo ipsum habet esse tale, recipietur in intellectu possibili I d. 3, q. 6, n. 8. 9, 243 a ss.

(2) Intellectus agens in ratione activi non excedit possibilem in ratione passivi, ergo quidquid causatur ab intellectu agente recipitur in possibili. l. c. 244 b.

(3) Intellectus agens est « illud, quo est omnia facere, sicut possibilis est, quo est omnia fieri », et secundum Philosophum est « sicut ars ad materiam », id est ita comparatur ad intellectum possibilem sicut ars ad materiam. l. c. 243 a.

(4) Intellectus agens et possibilis distinguuntur inter se formaliter vel etiam extrinsece per comparationem ad objectum vel ad illa, in quibus objecta relucent, II d. 3, q. 11, n. 5 ; 12, 27 a s.

Digitized by Google

intellect d'un principe actif et d'un principe passif. Le principe actif crée une forme intelligible de l'objet matériel, et le principe passif ou intellect possible reçoit cette forme de connaissance. Les autres puissances au contraire n'ont pas besoin de préparer d'abord leur objet. La volonté par exemple peut tendre sans plus vers le bien connu par la raison ; et puisqu'aucun principe actif n'est nécessaire pour rendre son objet apte à être désiré, il n'est pas de distinction nécessaire entre une volonté active et une volonté passive. (1)

γ). L'intellect agent constitue une perfection de l'intelligence parce qu'un principe actif pour l'acquisition des formes de connaissance de toutes les essences fait partie de la perfection de notre intellect. Si la réception passive des formes de connaissance constitue une imperfection, celle-ci est compensée par l'appropriation active de ces mêmes formes. Ce mélange d'imperfection et de perfection est d'ailleurs le propre des créatures. (2) Comme Scot nous le dit en traitant de la théorie augustinienne de la connaissance intellectuelle dans la lumière des idées divines, l'activité de l'intellect agent est une activité très parfaite de notre raison. Elle est une participation à la lumière incréée.(3)

b. *L'intellect agent constitue la cause principale, le phantasme*

(1) Si intellectus agens esset per se activus ad intellectionem actualem, pari ratione, ubicumque poneretur potentiam esse activam ad propriam operationem et cum hoc etiam potentiam receptivam talis operationis, ibi esset distinguere potentiam agentem et possibilem, utpote voluntatem agentem et possibilem secundum communem opinionem, quae ponit voluntatem activam et etiam receptivam volitionis, et similiter si sensus ponatur activus propter hoc forte, quod sensatio videtur nobilior ipso sensibili extra, esset distinguendum de sensu agente et possibili. Q. q. 15, n. 15 ; 26, 145 b. Scot répond à cette objection : Nulla alia potentia transfert objectum suum ab ordine in ordinem, sic intelligendo ab ordine corporalium ad ordinem spiritualium, imo voluntas, licet causando actum suum, secundum aliquos, per hoc metaphorice transferat objectum suum de ordine intelligibilium ad ordinem appetibilium, tamen ista translatio non requirit voluntatem agentem sic intelligendo, hoc est praeparantem objectum suum, ut sit actu volubile, sicut intellectus agens praeparat objectum suum, ut sit actu intelligibile, quia quando objectum est actu intellectum, est actu volubile. Non igitur requiritur aliqua actio praeparans objectum voluntati. Q. q. 15, n. 16 ; 26, 147 a s.

(3)Perfectionis in nostro intellectu est, quod habeat aliquid, quo active possit acquirere species omnium quidditatum, ita quod licet posse recipere tales species sit imperfectionis, tamen active posse eas acquirere perfectionis est, supplentis imperfectionem, quales sunt communiter perfectiones creaturarum. II,d. 9.q.2,n. 28 ; 12, 502 b s ; en outre II. d. 3, q. 11, n. 4 ; 12, 272 a.

(3) Operatio intellectus agentis est nobilissima intellectus nostri... Virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae. I d. 3 q. 4, n. 17 ; 9, 186 b et n. 24 ; 207 a.

Digitized by Google

la cause secondaire, les deux ensemble la cause totale de la forme intelligible de connaissance. (1)

α) Pour comprendre que l'intellect agent influe comme cause principale et l'image comme cause secondaire dans la production de la forme intelligible de connaissance, il faut considérer un double aspect de cette forme : sa spiritualité d'une part et de l'autre sa qualité de représentation de l'essence des objets. Or au dire de S. Augustin, un être corporel n'est jamais capable de produire directement un effet spirituel et, par conséquent, de faire passer le sensible du règne corporel dans le domaine spirituel. C'est uniquement comme cause subordonnée et partielle que le corporel peut agir sur l'esprit. (2) Ainsi l'image est la cause partielle et subordonnée de la forme intelligible qui lui ressemble formellement plus qu'elle ne ressemble à l'intellect agent : elle représente en effet l'essence de l'objet dont l'image représente les caractères sensibles. Or un effet ressemble formellement plus à la cause subordonnée qu'à la cause principale même plus parfaite. (3) L'intellect agent est donc cause principale, l'image cause secondaire de la forme intelligible de connaissance.

β) *L'image ne concourt pas à la création de la forme intelligible de connaissance comme cause matérielle, mais bien comme cause efficiente.*

L'intellect agent ne produit rien dans l'image, car s'il changeait l'image en une forme de connaissance supérieure, cette forme ne serait jamais spirituelle mais resterait matérielle ; sa transposition de l'ordre corporel dans l'ordre spirituel ne pour-

(1) Ad primum actum (i. e. speciem) agit intellectus agens com phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma ; et ambo integrant unam totalem causam respectu speciei intelligibilis. I d. 3, q. 8, n. 3; 9, 401 a.

(2) Numquam aliquod corporale potest esse ratio immediate causandi aliquod spirituale nec per consequens transferendi ab illo ordine in illum ordinem, et ita videtur esse ratio Augustini 12. super Gen. 29. Q. q. 15, n. 14; 26, 145 a s.; Cf aussi II, d. 9. q. 2, n. 3 s 12, 506 a. ss. Ratio Augustini bene concludit, quod nullum corporale potest agere in spiritum ut totale agens et ut totalis causa vel principalis, non tamen ut partialis et nimis principalis ; intellectu enim Angeli agente ut causa magis principali potest corporale causare notitiam illam. II, d. 3, q. 11, n. 13 ; 12, 280 a.

(3) Effectus formaliter magis assimilatur causae proximae et inferiori quam remotae et principali et perfectiori, sicut apparet de filio respectu patris et Solis... Ita etiam species intelligibilis magis formaliter assimilatur phantasmati quam intellectui agenti, et tamen minus principaliter est a phantasmate quam ab intellectu agente. I. d. 3, q. 8, n. 3 ; 9, 401 b.

Digitized by Google

rait donc pas se faire. (1) Comme la forme de connaissance spirituelle représente l'essence de l'objet d'après l'image, il est permis de dire que la forme de connaissance intelligible est abstraite du phantasme. Mais il ne faut pas comprendre cela comme si l'image constituait la cause matérielle dont l'intellect agent tirerait la forme de connaissance spirituelle ; l'image est au contraire la cause efficiente subordonnée à l'intellect agent de la forme de connaissance spirituelle. L'intellect possible doit donc, pour obtenir la forme de connaissance spirituelle, nécessairement se tourner vers l'image comme le patient vers l'agent. Car le phantasme agit en même temps que l'intellect agent sur l'intellect possible pour y produire la forme de connaissance. (2)

γ) Le concours de l'intellect agent et de l'image dans la production de la forme intelligible de connaissance ressemble à la collaboration de la lumière et de la couleur dans l'acte de perception de la couleur. Pour exciter le sens visuel,la couleur comme cause secondaire doit avec la lumière comme cause principale y produire une forme de connaissance. Une couleur n'est visible qu'éclairée par la lumière. De même l'image ne peut concourir à la production de la forme de connaissance de l'essence de l'objet, si l'intellect agent et l'image, le premier comme cause principale et le second comme cause secondaire, n'agissent ensemble sur l'intellect possible. (3) L'action exercée par l'intellect agent et l'image qui excite l'intellect possible en y causant une nouvelle qualité, la forme de connaissance, est appelée pour cela « illumination de l'image » (4).

(1) Intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret objectum ab ordine in ordinem. I. d. 3, q. 6, n. 8 ; 9, 243 a. Si Scot I. d. 3, q. 6, n. 8 ; 9, 243 b dit : « Intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo, quod fuit repræsentativum singularis, quomodocumque illud « de » intelligatur materialiter vel virtualiter », c'est qu'il évite en cet endroit de prendre position pour ou contre la causalité matérielle ou efficiente de l'image à l'égard de la forme intelligible de connaissance.

(2) Species intelligibilis abstrahitur a phantasmate, ut actu per ipsum phantasiatur objectum particulare phantasia. Antequam igitur intellectus habeat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum a quo simul et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem. I d. 3, q. 6, n. 28 ; 9, 292 b.

(3) Quando oportet duas causas occurrere ad agendum, una earum, sc. secunda, non est in potentia propinqua nisi alia, sc. prima concurrente. Ad hoc quod color agat in visum,requiritur alia causa concurrens ad agendum,sc. lumen; ideo tunc solum color est visibilis in potentia propinqua, quando est actu illuminatus. Hoc modo phantasma non potest gignere speciem intelligibilem nisi concurrente actione intellectus agentis. Q. q. 15, n. 19 ; 26, 152 a.s.

(4) Virtute intellectus agentis... illustrantis super phantasmata cognoscitur

Digitized by Google

Si des êtres spécifiquement différents peuvent engendrer un effet commun, pourquoi intellect et image ne le pourraient-ils pas ? Substance et accident, étant les différences les plus communes, diffèrent plus l'une de l'autre que la substance spirituelle ne diffère de la substance matérielle, qui appartiennent au même genre. Mais substance et accident peuvent ensemble causer un même effet, par exemple le feu. Un être spirituel et un être sensible peuvent donc aussi produire ensemble un même effet. De plus, l'être spirituel, mais aussi l'être sensible agissent précisément parce qu'il sont des êtres. Peu importe qu'ils soient sensibles ou spirituels ; l'être, sans égard à sa matérialité ou spiritualité, exerce une emprise sur l'intellect. La différence spécifique entre l'être spirituel et l'être sensible n'est d'ailleurs pas telle qu'on puisse dire qu'ils appartiennent à des genres disparates. Tout être, si matériel qu'il soit, est spirituellement connaissable. En effet ce que connaît une puissance inférieure, peut de soi être connu par une puissance supérieure. Par conséquent dire que des êtres aussi différents que le sensible et le spirituel ne peuvent causer ensemble un effet commun, est une erreur dès qu'on l'applique à cette activité où le sensible se présente comme connaissable par l'intellect en agissant avec l'intellect agent sur l'intellect possible.

Si donc l'image et l'intellect agent collaborent à un effet commun, il n'est pas nécessaire que l'image reçoive de l'intelligence ou l'intelligence de l'image la capacité et l'ébranlement pour agir : tous les deux agissent par leur propre force. Il est seulement de la nature de ces deux principes ordonnés l'un à l'autre d'être actifs, l'un comme cause principale, l'autre comme cause subordonnée. Et dans ce sens l'une des deux causes agit en vertu de l'autre. (1)

quidditas rei. I, d. 3, q. 4, n. 24 ; 9, 207 a. ; ensuite n. 19, 189 a : Proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa, sc. vel faciens objectum in actu, vel virtute cujus objectum movet. vel utrumque Ad immutationem intellectus possibilis concurrit objectum et lux. I, d. 39, 3 n. 25, 9, 149 a. ; en outre III d. 14, q. 2, n. 3 ; 14, 493 a. s.

(1) Adhuc objicitur, quia licet diversa genere possunt causare idem, non tamen sic diversa genere ut intelligibile et sensibile, aut saltem non possunt causare, quin unum agat in virtute alterius, et ita vel objectum ageret in virtute intellectus vel e converso, et non erunt duae causae agentes ad effectum ex aequo.

Respondeo, dico, quod si arguatur ex ratione diversitatis genere et applicetur ad intelligibile et sensibile, quasi magis hoc concludat in illis quam in aliis, receditur a medio, unde arguitur, quia hic non est major diversitas generis quam in aliis ; magis enim sunt diversa substantia et accidens, quae sunt diversa generalissima, quam substantia sensibilis et intelligibilis, quae sunt ejusdem

Digitized by Google

Il suit de cet exposé qu'*une illumination spéciale de l'intelligence par les idées divines n'est pas requise* ; Scot le démontre d'ailleurs dans une question spéciale (1)

δ) Les hommes sont doués de façon différente. Voilà pourquoi l'intellect agent, l'intellect possible et l'image ne sont pas d'égale force chez tous les hommes et n'agissent pas chez tous les hommes de la même manière. Ainsi chez l'homme d'intelligence moins parfaite les formes intelligibles sont faibles, tandis que chez l'homme d'intelligence plus parfaite elles ont plus d'intensité. Le nombre des formes intelligibles est cependant le même pour une même connaissance. L'homme plus intelligent comprend avec plus de lucidité, il compare les objets avec plus de promptitude et sait conclure plus rapidement mais de la lucidité et de la promptitude de penser on ne saurait conclure à la nécessité d'un plus petit nombre de formes de connaissance. (2)

(A suivre.) P. HUBERT KLUG.

generis generalissimi. Possunt enim substantia et accidens esse causae agentes respectu ejusdem effectus, etiam simplicis, ut caloris ; et in proposito etiam dico, quod ad actionem illam, quae consequitur omne ens, necesse est sensibile operari, sicut et intelligibile ; sensibile enim est quoddam ens. Talis autem actio est immutare intellectum, et ideo accidit sensibili illa differentia generis, quam habet ad intelligibile, inquantum sensibili convenit immutare intellectum, quia illud non competit sibi praecise, inquantum non est intelligibile, sed competeret sibi, si esset intelligibile. Nec potest aliquid ita differre genere ab intelligibili, quasi sit in genere disparato, quia quodcumque ens, quantumcumque sensibile, est tamen intelligibile ; quidquid enim potest virtus inferior per se et non primo, hoc potest virtus superior per se et primo. Quando ergo dicetur, quod ita diversa genere sicut sunt intelligibile et sensibile, non possunt causare idem, nec concurrere ad eandem actionem, falsum est, de illa actione, in qua sensibile est quoddam intelligibile.

Et cum addis, quod unum agit in virtute alterius, dico quod A agere in virtute B, potest intelligi dupliciter, vel quod A recipiat ab ipso B formam, qua agat, vel quod habita forma recipiat ab ipso ipsam actionem vel motum ad actionem... In proposito autem nec actum primum, nec secundum accipit una causa partialis ab alia, et ideo neutro modo in proposito dicitur una causa agere in virtute alterius ; nec etiam hoc est de ratione causarum ordinatarum agentium, quod sc. una agat in virtute alterius, sed sufficit, quod una principalius agat quam alia. II, d. 9, q. 2, n. 33 s. 12, 506 a ss.

(1) I d. 3 q. 4 ; 9. 162-207.

(2) Habens intellectum imperfectum, in quo recipitur species intelligibilis imperfecta, habet speciem intelligibilem remissiorem quam alius habens perspicaciorem intellectum. Quod patet, quia causae naturales in isto et in illo sunt inaequales, sc. intellectus agens et phantasma, et causae naturales agunt secundum ultimum suae potentiae ; ergo species intelligibilis in isto imperfectioris intellectus est remissior quam in illo perfectioris, ubi est intensior. II, d. 3 q. 10, n. 15 ; 12, 256a. s. Tot species cognoscibilium habet ingeniosior quot et tardior, tamen clarius per illa cognoscit objecta et citius utitur eis componendo hoc objectum cum illo et discurrendo ab uno cognito ad aliud ; sed ex limpiditate majori et velocitate non potest concludi, quod per pauciores rationes intelligat. l. c. n. 21 ; 269 a. ; cf. aussi II d. 11. n. 5 ; 12, 533 b.

Digitized by Google

L'ENIGME RELIGIEUSE DES INDES

II. — Les Shastras ou Livres Sacrés de l'Inde.

Trouverons-nous la clef de l'énigme que nous propose le Protée hindou dans les *Shâstras* ou livres sacrés de l'Inde ? L'éducation est le grand facteur de la mentalité d'un peuple ; tout le monde le reconnaît. Trouver la source où s'est alimentée cette éducation, c'est pénétrer le secret de sa vie intime. L'éducation des peuples chrétiens s'est faite dans les livres inspirés de l'ancien et du Nouveau Testament. L'éducation sans Dieu et sans moralité que le matérialisme veut lui substituer a déjà changé le caractère de ces peuples et si elle aboutit, elle la ramènera infailliblement à la barbarie des idées et des mœurs. L'éducation du monde musulman s'est faite dans le Coran. Les insuffisances doctrinales de ce livre, et toutes les licences morales qu'il permet, sont la vie vécue du musulmanisme universel. On ne peut douter que la nation hindoue, au point de vue intellectuel et moral, ait été formée à l'école des Shâstras. Ces livres nous aideront à comprendre la moralité hindoue.

S'il y a au monde un mystère déconcertant, c'est l'engouement superstitieux, le fanatisme aveugle, que tout un peuple, savants et ignorants, un peuple intelligent et dépassant en nombre presque toutes les autres nations du globe, a voué depuis des siècles à des livres qui, à part leur antiquité et peut-être leur valeur littéraire, n'ont aucun titre à être pris au sérieux.

Tout le monde a entendu parler des *Védas*, peut-être aussi des *Pourânas*, du *Râmâyân*, du *Mahâbhârata* et du *Bhâgavat-Ghîta*. Ce sont les principaux. Tout Hindou doit vénérer les shâstras, comme la vérité éternelle, la source de vie, l'âme de la nation. Quelle est donc la matière traitée dans ces livres ?

Les Védas sont une compilation, faite par divers auteurs, des légendes populaires qui avaient cours chez les ancêtres Aryens des Hindous. Ce sont des hymnes en l'honneur des divinités de

Digitized by Google

ces temps reculés. Les auteurs sont des poètes, qui ont embelli les fables en vogue de tout ce que la verve poétique, en ces temps d'une moralité qui ne dépasse par les instincts animaux, d'une ignorance scientifique totale, et d'un génie à demi barbare, a pu inventer pour frapper les esprits. On y indique les cérémonies du culte, les sacrifices et prières propres à calmer la colère des dieux ou à gagner laur bienveillance, des formules de bénédictions, incantations et malédictions, supposées infaillibles, enfin tout un appareil de rites sacrés, qui ont pour but d'obtenir le bonheur matériel de la vie : richesse, femmes, enfants, troupeaux, vengeance et victoire sur les ennemis.

Inutile de chercher le nom des auteurs. Les Védas sont attribués communément à un Rishi célèbre, du nom de Vyâs. Comme ce même Vyâs est donné aussi pour l'auteur de presque tous les livres sacrés, depuis les Védas jusqu'à ceux qui ont été composés au Xe siècle de l'Ere chrétienne, on voit quelle confiance il faut ajouter à cette tradition. Les Védas sont *srouti*, parole entendue, autrement dit, révélée. Ils sont éternels comme la Sagesse qu'ils renferment. Mais aux Védas proprement dits, il faut rattacher les *Oupanishadds*. Ceux-ci sont aussi parole divine et honorés de la même vénération. Quand les philosophes et autres écrivains citent les Védas, c'est presque toujours le texte des Oupanishadds qu'ils ont en vue.

Les Oupanisshadds font encore place à la mythologie avec toutes ses extravagances poétiques, mais sont le fruit d'une vraie recherche philosophique. Ils s'efforcent de fixer et d'éclaircir les quelques idées abstraites sur la divinité, que renferment les Védas.

Les *Pourânas*, avec les parties poétiques connues sous le nom de *Râmayâna* et *Mahâbhâratt*, ne sont pas strictement paroles inspirées ; ils sont *smriti*, œuvre de souvenir. C'est une sorte de commentaire traditionnel des vieilles légendes. On les appelle et ils sont supposés être des livres historiques. Ils traitent de la création du monde. La *srishti* ou création est éternelle. Mais pourtant elle comprend des mondes successifs. La période de durée de chacun de ces mondes est un *Kalpa*. Le Kalpa comprend 4 milliards 420 millions d'années solaires et se divise en 1.000 *yougs*. Nous sommes actuellement au quatrième youg de notre présent monde : le Kaliyoug, l'âge noir, l'âge du péché.

A la fin de chaque Kalpa, vient le *pralay* ou destruction, anéantissement total. Un de nos savants modernes dit, avec toute la précision qu'il pense pouvoir y mettre : « Au moment

Digitized by Google

du pralay, la création pâlit peu à peu, et disparaît entièrement. Mais après un temps de repos, un nouveau monde surgit, avec la même structure, le même développement graduel, et la manifestation des mêmes formes d'existence. Un nouveau Kalpa a commencé, mais qui lui-même, en une autre pralay, s'éteindra, sera absorbé dans la cause créatrice (*lîn ho jâcga*). » (Nous ferons plus loin connaissance avec Vivekânand, celui des tenants modernes du Brahmanisme qui nous donne ces détails).

Les auteurs des Pourânas font l'histoire de ces âges perdus dans la nuit des youg et des kalpas : les généalogies détaillées des dieux, leurs incarnations, les différetes catégories de démons et leurs guerres continuelles avec les dieux ou génies, les aventures des héros et des râjas, des Gandharas ou musiciens célestes, des Apsaras, danseuses et filles de joie de la cour d'Indra, des sages et des saints Mounis et Rishis, supérieurs par leur pouvoir magique aux dieux eux-mêmes, et qui, par leurs incantations, peuvent anéantir les divinités les plus puissantes, et enfin les aventures fantastiques de rois, qui régnaient des millions d'années.

Pas plus que nous, le lecteur n'éprouve l'envie de vérifier ces faits historiques et de contrôler les dates. Il serait très intéressant de savoir si Vivékânand et autres admirateurs modernes des shâstras ont quelquefois senti ce besoin de vérifier ; s'ils se sont jamais enquis des méthodes par lesquelles, les auteurs antiques ont pu se procurer les documents qui leur ont permis de nous décrire des événements remontant à des milliards d'années. Se sont-ils jamais demandé comment les védas éternels se sont transmis de kalpa en kalpa, de youg en youg jusqu'aujourd'hui ? Sans doute, les Pourânas disent que Vishnou s'incarna en poisson pour sauver les Védas de la destruction du pralay. Mais ils oublient de nous dire dans quelles eaux nageait ce divin poisson, quand toute la création avait disparu.

C'est au tétrayoug, au deuxième âge de notre monde, que parut Râma, et à la fin du troisième youg, que Vishnou s'est incarné en Krishan. Comment nos fervents des Shâstras peuvent ils ajouter foi au récit d'événements qui se sont passés des millions d'années avant qu'existât l'Inde des Védas ? Des chercheurs européens ont essayé de dégager le fond historique de ces légendes et croient pouvoir admettre, comme vraisemblable, l'existence de Râm et de Krishan. Etait-il vraiment utile de prendre cette peine ?

Cet aperçu de la méthode historique des Pourânas nous dispenserait de parler de l'exactitude de leus notions cosmogra-

Digitized by Google

phiques ou scientifiques en général. Notons pourtant, à titre de curiosité, que la terre y est représentée comme un disque plat porté sur la tête du *Shéshnâg*, un serpent fabuleux et divin. Celui-ci est enroulé sur le dos d'une tortue énorme. Quant à la tortue, sur quoi s'appuie-t-elle ?.... Ne posons pas de question indiscrète... D'autres Pourânas disent d'ailleurs que la terre est portée par huit éléphants, les *Diggajs*, et pour que vous n'ayez pas de doute, ils vous donnent les noms de chacun de ces monstres divins, au besoin ils donneraient leur généalogie et le nom de tous leurs ancêtres.

Au milieu de la terre, s'élève une montagne colossale, le *Mérou*, dont la hauteur est de 300.000 lieues. Le diamètre de sa base a 74.000 lieues et le plateau du sommet à une surface de 128 lieues: le tout est exactement mesuré et décrit. C'est sur ce plateau, que se trouve l'Olympe des Hindous, le ciel d'Indra et autres divinités. Le Mérou est entouré de sept fleuves, qui le séparent de l'habitat des mortels : l'un d'eau salée, l'autre de jus de canne à sucre, les autres, de vin, de miel, de lait, de beurre fondu, etc. C'est là, encore maintenant, ce que la masse du peuple connait en fait de géographie, et si quelques savants ont rompu avec ces notions fabuleuses, les autres restent hésitants. Qui ne les a pas souvent entendus vanter leurs systèmes astronomique et cosmographique, comme bien supérieurs à ceux des européens ? Combien de pandits, élevés dans les écoles modernes ne peuvent se persuader que la terre tourne sur elle-même !

Essayerons-nous de nous rendre compte de l'époque, où ont été composés ces livres ? Quelle est leur histoire ? Nous avons déjà remarqué que parler histoire aux Indes, c'est parler une langue inconnue. Jusqu'aux invasions musulmanes, il n'y a pas eu la moindre trace de préoccupation historique. De nos jours, où les intelligences un peu cultivées sont obligées de compter avec la critique occidentale, les Hindous éprouvent, à la seule pensée de l'histoire, une répugnance insurmontable. L'un des fondateurs de la secte récente du *Brahmasamâj*, disait : « Je hais l'histoire ». Ce n'est donc pas chez eux, que nous trouverons des données chronologiques, même très vagues. Le premier article de leur foi historique est que les Védas sont éternels.

Les chercheurs européens ont essayé de préciser le temps, les différentes époques de l'apparition des shâstras. Nous pouvons admettre comme raisonnable le maigre résultat de leurs recherches.

Les Védas, les plus vénérables par leur antiquité, sont au

Digitized by Google

nombre de quatre. Les faits, les événements, les usages, les détails de la vie sociale et industrielle, les allusions topographiques contenues dans le Rig-Véda, le plus ancien de tous, montrent qu'ils ont été écrits après l'invasion des tribus aryennes, venues de l'Asie centrale. On calcule donc que la date de leur composition serait entre 1500 et 1000 ans avant J.-C., c'est-à-dire vers l'époque où Moyse écrivait le Pentateuque. Quelques-uns ont prétendu reculer l'âge des Védas jusqu'à 4000 ans avant J.-C., mais leur opinon paraît dénuée de fondement sérieux.

Les Oupanishadds, plus importants pour nous parce qu'ils marquent un éveil plus sérieux d'une vraie curiosité spéculative, n'ont paru qu'assez longtemps après les Védas. Au cours des siècles, chaque pandit de renom voulait donner de l'autorité à son enseignement, en le présentant comme une sorte de commentaire des Védas. Il en résulta que le nombre des Oupanishadds se multiplia indéfiniment. Les uns en comptent 170, d'autres jusqu'à 235. On ne serait peut-être pas loin de la vérité, en fixant la date de ces compositions, entre le VIe siècle avant J. C. et le Xe siècle de notre ère.

Les plus anciens des Pourânas paraissent bien avoir précédé les Oupanishadds ; car dans ceux-ci, on rencontre parfois le nom des divinités propres aux Pourânas. On compte 18 Pourânas authentiques. Qui pourra dire le nombre d'autres productions du même genre, mises au même rang par les Pandits ? Tous ces livres s'échelonnent le long des siècles, depuis le VIIe avant J.-C. jusqu'au XIe de notre ère. Quelques auteurs, contre toute probabilité voudraient fixer la date des plus anciens 1.000 ans avant J.-C. Le Bhagavad Ghîta est une épisode du Mahâbhâratt écrit probablement entre le deuxième siècle avant et le deuxième siècle après J. C.

* * *

Essayons maintenant d'exposer le système religieux, si tant est qu'on puisse l'appeler système, des livres sacrés ; c'est là surtout ce qui nous intéresse.

Dans les Védas, le polythéisme des peuplades primitives domine.

Les dieux des Védas sont assez peu nombreux et personnifient les éléments de la nature. Indra est le dieu du firmament, des nuages, du tonnerre, de la pluie. Varouna. probablement l'Uranus des païens d'Occident, semble régner dans les sphères

Digitized by Google

supérieures du monde. Viennent ensuite Agni ou le feu, le Soleil, la Lune, les astres, les vents, les eaux. Tel est en résumé le panthéon du Védas.

Mais cette mythologie ne pouvait contenter l'esprit. Aussi parfois les auteurs de ces livres, se montrent préoccupés de conceptions plus hautes et s'efforcent de découvrir la généalogie des dieux. Les plus intelligents comprirent qu'à remonter une chaîne sans fin on ne peut arriver à un résultat satisfaisant pour la raison ; ils admirent donc un être sans génération, un *Swayambhou*, (l'*Ens a se* des Scolastiques) différent de tous les autres, supérieur à tous, par son origine, sa nature, et sa puissance. C'est l'*âtmâ*, l'esprit, la vie, l'âme du monde.

Poursuivant cette idée encore mal définie, ces auteurs posent la question : d'où vient l'existence ? Ils donnent parfois une réponse juste : au commencement il n'y avait que l'Atmâ, subsistant par lui-même, la réalité, l'absolu. Mais plus souvent ils nous donnent des réponses ambiguës ou même contraires au bon sens. « C'est le néant qui a produit l'être » — « Au commencement il n'y avait ni néant, ni existence, ni ciel, ni terre, ni mortel, ni immortel, ni jour ni nuit ».

« L'unique, le non vie, prit vie par sa propre nature. — Le suprême prit naissance par la vertu de la chaleur, et avec lui naquit le désir, qui est le premier germe de l'esprit ».

« Les sages se sont perdus en vains efforts pour trouver la raison de son être. — Est-il créateur ou ne l'est-il pas ? Lui seul le sait dont l'œil dirige le cours du monde, ou peut-être ne le sait-il pas lui-même ».

Ce sont ces rares passages des Védas, qui ont éveillé l'esprit des anciens Aryens à une philosophie plus haute. Elle se développera péniblement dans les Oupanishadds, mais sans sortir du vague, de l'obscurité mythologique et de la contradiction. C'est de là que les Védantistes, poursuivant plus tard les recherches des Oupanishadds, tireront leur doctrine de l'*Advaitt* ou Monisme pur.

Des passages du *Rig Véda*, que nous venons de citer, un catholique pourrait, en y mettant beaucoup de complaisance, en pliant le sens des expressions, tirer un explication raisonnable. Mais par la même méthode il est possible de conclure à l'athéisme, à l'agnosticisme, au matérialisme et même au Bouddhisme ou au Jaïnisme. Le fait est qu'aux Indes les partisans de tous ces systèmes ont essayé de se recommander des Védas.

La croyance à la métempsychose était-elle répandue au temps

Digitized by Google

des Védas ? C'est assez probable. Mais elle n'est pas mentionnée dans ces livres, et ne fut certainement en vogue qu'à l'époque des Oupanishadds : à la mort, l'âme prend la nouvelle forme qui convient à ses mérites ou à ses goûts, soit dans le monde des ancêtres, soit dans le ciel d'Indra ou même dans celui de Prajâpati. (Brihad-oupanishadd). Ceux dont la conduite a été vertueuse, renaissent dans le corps d'un Brahme, d'un kshatrya ou de quelque vivant honorable. Ceux qui se sont adonnés au vice, renaissent dans des existences inférieures et viles, dans le corps d'un chandal (pariah), d'un chien ou de tout autre animal immonde (Chandogya oupanishadd). La distinction des castes, cette institution inhumaine, cause de l'incohésion et par là de l'infériorité de la nation, paraît bien être déjà en germe dans les Védas, et même y être présentée comme une ordonnance divine ; en tout cas, elle est dans les Oupanishadds.

Sous l'effort des auteurs de ces Oupanishadds, la notion de Dieu va se préciser. Nous venons de dire que les Védas sont presque tous entièrement polythéistes. S'ils paraissent s'élever parfois au concept d'un être transcendant, surpassant tout le sensible, c'est pour eux une question embarrassante plutôt qu'une persuasion bien nette. Ils ne savent ni définir cette notion, ni l'exprimer clairement. Cet être transcendant est-il une réalité ou seulement un fantôme de l'imagination ? Est-ce autre chose que le pouvoir mystérieux attribué aux formules d'incantations, aux charmes et amulettes, et nommé *Brahm* ? Les Védas ne résolvent pas ces doutes.

Avec les Oupanishadds, l'Entité suprême et confuse entrevue par les Védas va prendre consistence, devenir une Réalité, nommée précisément Brahm (en sanscrit *Brahman*). Cette expression se rencontre, il est vrai, dans les Védas, mais les critiques européens et même les pandits s'accordent à dire qu'elle n'y est pas employée pour désigner la réalité suprême ; elle signifie uniquement la vertu cachée que la superstition attribue aux formules de prières, de bénédiction et de malédiction.

Les Oupanishadds sont loin d'être des traités méthodiques. Ce sont des dissertations sans but bien déterminé, sans unité par conséquent, et sans suite. Eux aussi posent plutôt des questions qu'ils n'y répondent. S'ils hasardent une solution de l'énigme, on sent qu'ils n'ont pas une foi assurée en leur réponse. Elle est souvent aussi énigmatique que la question, souvent inintelligible et souvent annulée par une assertion contraire, qui viendra quelques lignes plus loin.

Digitized by Google

C'est un fait cependant : tous admettent une entité suprême, appelée Brahm. C'est la Réalité transcendante, l'existence absolue, insaisissable, indéfinissable. Ils ont donc trouvé et fixé certaines notions vraies, inséparables de la connaissance du vrai Dieu. Devant cette lumière nouvelle, les dieux-éléments des Védas vont peu à peu s'éclipser. Ils ne disparaîtront pas pourtant entièrement ; on les retrouvera partout, même dans les *darshanns*, ou systèmes philosophiques, même dans le *védanta*, mais un peu comme des spécimens vénérables, conservés dans les musées. Ils n'auront pas plus de place dans les adorations des philosophes qu'ils n'en ont dans la religion actuelle des Indes.

Des divinités toutes nouvelles vont les remplacer, *Novi recentes que venerunt*, et se disputer la prépondérance dans les divagations poétiques et philosophiques des Oupanishadds, des Pourânas et surtout dans le culte populaire. Brahm est une entité transcendante, sans attributs, sans nom, inaccessible au-sens et à la raison. On ne peut le désigner que par le mot sanscrit : *tat* : cela : cette chose indéterminée, insaisissable. Son être est aussi incommunicable qu'il est inaccessible. Entre lui et le monde il y a un abîme infranchissable. Comment donc expliquer qu'il a pu être l'auteur du monde, le Créateur ? Il lui faut, croit-on, sans savoir comment, sortir de sa transcendance, s'extérioriser par un procédé que les Sages essayeront d'expliquer, sans jamais y réussir.

Il y aura donc une première manifestation de l'Invisible, une incarnation du transcendant, qu'on appellera Brahmâ : première ébauche de ce qui sera, pour le Vedanta, *Brahm nirgounn*, c'est-à-dire sans attributs (ou *nirâkâr*, sans formes) et *Brahn sagounn* (ou *sâkâr* : revêtu de formes). Remarquons qu'il ne faut pas confondre Brahm ou Brahma, avec « *a* » final bref, en sanscrit *Brahman*, avec Brahmâ avec « *â* » long. Le premier, en sanscrit est un nom neutre, pour indiquer l'indétermination absolue de sa nature. Le second au contraire est un masculin, trop masculin même, comme nous aurons à l'apprendre. C'est celui-ci qui sera le Créateur et qui semble parfois appelé *Prajâpati*, le maître des créatures, ou *Wishwattarm*, le fabricateur du monde. Du moins on ne voit aucune raison de supposer des mythes différents.

Nous n'avons pas à raconter les différentes manières toutes grotesques d'ailleurs et toujours contradictoires, suivant lesquelles les auteurs supposent que Brahmâ produisit les créatures : les déotas, les démons, les hommes, et les animaux de toute espèce.

Digitized by Google

Un seul exemple nous édifiera surabondemment. Prenons-le dans le *Brihadaranyaka*. Le suprême, y est-il dit, s'ennuya d'être seul. Il voulut se multiplier, et pour cela posséder une compagne. Brahmâ n'avait pas de sexe, ou plutôt était à la fois masculin et féminin. Il se sépara donc en deux formes distinctes, l'une masculine, l'autre féminine. Celle-ci est assimilée généralement à *Satroûpa* ou *Saraswati*. De leur première union, naquit le genre humain. Mais Satroûpa eut des scrupules : ne suis-je pas née de lui ? N'est-ce pas péché contre nature que d'être sa femme ? Pour échapper à ses poursuites, elle se métamorphose en vache. Mais Brahmâ prend la forme d'un taureau. D'où la race bovine. Satroûpa prit ensuite la forme d'une jument, Brahmâ celle d'étalon. Elle devint ânesse et lui âne. Sous ces formes, ils donnèrent naissance aux familles des solipèdes. Puis Satroûpa se fit chèvre et Brahmâ devint bouc, elle fut brebis et lui bélier, etc., etc. C'est ainsi que furent produites toutes les espèces animales, jusqu'aux plus infimes. Il y a, dans les livres sacrés, mille autres manières d'expliquer la Création, toutes aussi sensées et aussi nauséeuses.

Brahmâ ou Prajâpati parait être chronologiquement la première incarnation de la Divinité. Mais il ne tarda pas à avoir des compétiteurs. C'eut été chose inouïe chez les Pandits, comme d'ailleurs chez les mythologues de tous les temps et de tous les climats, que les fantaisies de l'un fussent agréées par tous les autres. Des rivaux furent donnés à Brahmâ. Ce fut d'abord *Vishnou*, puis *Shiva* ou *Mahâdeo*, le grand dieu. De nouveaux fabricants de shâstras entreprirent de substituer le dieu de leur invention, à Brahmâ le premier créateur. Les Pourânas surtout poussèrent jusqu'à l'extravagance cet anthropomorphisme, dont nous venons de voir l'origine dans les Oupanishadds. Il y eut des Pourânas Vishnouites et des Pourânas Shivaïtes. Ce fut la guerre dans l'Olympe, ou plutôt dans le camp des poètes et des philosophes. Mais aucun des trois créateurs ne parvint à évincer totalement ses émules. D'autres Pourânas suivirent et voulurent faire régner la paix. Alors Brahmâ devint le Créateur, Vishnou le Conservateur et Shiva le consommateur. Cette tentative assez maladroite de conciliation n'eut pas un plein succès. Pour les partisans de Brahmâ, celui-ci conserva sa dignité de Créateur. Pour les Vaishnavas, ce fut Vishnou et pour les Shaiva, se fut Shiva. Ces trois grandes divinités sont inconnues des Védas. On y trouve bien une ou deux fois le nom de Vishnou,

Digitized by Google

mais la critique s'accorde à reconnaître que, dans les Védas, ce nom désigne le soleil.

Dans les louanges insensées, que les différents partis font du dieu de leur choix, toutes les hyperboles ont libre cours : force fantastique, cruauté révoltante, débauches gargantuesques, obscénités dégoûtantes. Naturellement, pour rabaisser Brahmâ, les partisans de Vishnou ou de Shiva mirent à contribution le récit de la création que nous avons cité plus haut. Brahmâ fut accusé d'avoir vécu incestueusement, avec sa propre fille, pendant des millions d'années. On raconta comment, pour le punir de son inconduite, Shiva lui coupa une de ses cinq têtes. C'est, dit la fable, pour cette raison, que son culte fut abandonné par le monde des dévots. Tandis que Vishnou et Shiva ont partout aux Indes des sanctuaires et des adoraeurs, on n'y trouve que deux temples en l'honneur de Brahmâ. Cette raison qui veut expliquer l'éclipse de son culte, ne paraîtra pas bien convaincante : car l'intégrité morale de Vishnou, de Shiva et de toutes leurs incarnations n'est pas d'une qualité bien supérieure à celle de Brahmâ, si tant est qu'elle ne soit pas encore plus discréditée.

On aurait difficilement une idée adéquate du manque absolu de sens moral des pourânas, si nous ne citions un exemple et non des plus forts, on le devine, pris entre mille du même genre. L'inconduite, l'ivrognerie, l'impudeur de Shiva en particulier y sont racontées avec une inconscience qu'on trouverait à peine dans les légendes des peuplades les plus dégradées.

Anoussoûya, femme du même Rishi était renommée entre toutes pour sa beauté et sa fidélité conjugale. Elle ne pouvait pas manquer d'attirer l'attention des trois grandes divinités et par là même d'enflammer leur passion. Pour avoir raison de sa vertu Brahmâ, Vishnou et Shiva se déguisèrent un jour en Sâdhous mendiants et vinrent à sa porte demander l'aumône. Pour tout dévot hindou, l'hospitalité et l'aumône envers un sâdhou, est un devoir primordial. Comme Anousoûya se présentait pour remplir ce devoir de religion, ils lui déclarèrent que sans doute ils avaient faim, mais qu'ils ne prendraient pas de sa main le pain de l'aumône si, les introduisant dans sa maison, là, toute nue elle ne leur servait leur repas.

Comment concilier la pudeur la plus élémentaire avec le devoir de l'hospitalité ? Très perplexe, Anousoûya met son mari au courant. Atri juge que les droits de l'hospitalité doivent à tout prix être respectés : Anousoûya doit se rendre au désir de ses hôtes. Mais au moment où ils s'asseyaient, pour prendre leur re-

Digitized by Google

pas, elle prend de l'eau et les en asperge. Par la vertu de sa sainteté, ils sont transformés en nourrissons. Les prenant alors dans ses bras, elle les porte dans un berceau et les endort. Apprenant la mésaventure de leurs maris, les épouses de nos trois lurons viennent toutes confuses pour les réclamer. Anousoûya leur dit : « Les voilà, emportez-les si vous pouvez les reconnaître. » Mais ils se ressemblaient tellement qu'ils paraissaient trois images d'un même original.

Les Pourânas sont tissus de ces anecdotes édifiantes. Devant cette encyclopédie de toutes les insanités, ce cinéma de toute la pornographie de l'Olympe, quelle attitude ont pris les sages Hindous de tous les temps ? Quelle figure a faite Shankarâchârya, qu'on nous représente comme un génie comparable à S. Thomas ? Quelle figure font les érudits actuels au courant des idées occidentales ? Ce cauchemar atroce n'a pas ébranlé leur foi aux livres sacrés. Les Shâstras sont restés pour eux la sagesse éternelle. Vivekânanda va nous expliquer ce paradoxe et son explication est celle dont se sont contentés les philosophes de toutes les époques.

« Les Védas, dit-il, sont pour nous la sagesse éternelle. Nous n'avons pas à démontrer leur divine origine. Ils sont éternels et font autorité par eux-mêmes. Ils sont la somme de la science divine. Ils n'ont pas été écrits, ni créés ; ils sont éternels... Les Rishis en ont propagé la connaissance ; mais la sagesse des Védas n'est pas le fruit de leur spéculation... Ils ne sont que des voyants... Mais nous distinguons la matière de ces livres en deux parties : la *ghyânkhand*, ou partie scientifique et la *karmkhand*, ou partie pratique ».

Cette dernière partie serait tombée en désuétude parce qu'elle est inutile en notre Youg. Elle comprend principalement les devoirs et coutumes, qui n'ont plus de raison d'être, les rites et sacrifices, qui se pratiquaient aux premiers âges du monde, les quatre Ashrams, etc.

La partie scientifique, ou mieux spéculative, est la seule qui importe. C'est là qu'est enseignée la sagesse. Les Védas ne sont donc plus précisément les livres sacrés vénérés sous ce nom, par toute l'Inde. Mais où est cette partie qui enseigne la sagesse éternelle ? Comment la découvrir ? C'est à chacun de la chercher et de la fixer suivant son propre jugement. Vivekâmanda ne voit pas, que par le fait même, cesse l'autorité divine attribuée aux Védas. Comme chez nos Protestants l'autorité divine de la Bible n'est plus qu'un mot vide de sens, puisque chacun peut et ne veut voir dans la Bible que son opinion personnelle.

Digitized by Google

Au temps des Védas, il fallait adorer *Varounn*, *Indra*, *Agni*, etc ; mais dans notre Kaliyoug, ce culte est tombé en désuétude. Il fallait offrir en sacrifice des bœufs, des vaches et autres animaux, dont les sacrificateurs mangeaient la chair. Aujourd'hui ces rites seraient une impiété abominable. Comment expliquer devant la sagesse, que ce qui était alors un acte sacré et religieux, soit maintenant un acte criminel et impie ? C'est qu'il s'agit ici de la partie pratique des Védas, qui n'a aucune importance.

Quant au Pourânas, le même auteur nous dit : « Ce sont des livres historiques qui n'ont pas été écrits pour les savants. A l'usage des ignorants y ont été consignés les faits et gestes des Sâdhous, des rois, des héros des temps reculés. Ce sont des paraboles ou symboles, qui servent à faire comprendre aux esprits lourds, les principes éternels du devoir, de la religion.»

Pour l'honneur de la raison, on voudrait, contre toute évidence, pouvoir entrer dans cette vue. Il paraît si impossible de croire que l'ensemble de ces écrivains, par ailleurs intelligents, aient cru, dans les récits insensés des Pourânas, nous exposer des réalités ! Il est presque aussi répugnant de supposer qu'ils aient conçu le dessein infâme d'imposer ces absurdités à la croyance populaire. Il semble plus facile d'admettre, et on l'admettrait volontiers si on ne connaissait la démangeaison malsaine qui pousse à écrire pour faire preuve de brio, qu'ils ont voulu exprimer des idées peu claires en un langage poétique et figuré. Mais alors, il faut bien avouer qu'ils ont outrepassé jusqu'à la déraison, les bornes si larges pourtant de la poésie et de la métaphore, et que s'ils voulaient instruire le peuple, ils ont lamentablement échoué. Le peuple n'a pas appris dans leurs livres à connaître l'Eternel, le Créateur. Il n'y a pas été formé au devoir. Mais il a appris à adorer les symboles les plus dégradants. De les adorer à les imiter, il n'y a qu'un pas, c'est l'adage populaire : tel le Dieu, tel l'adorateur. On ne peut donc que s'étonner, malgré l'influence néfaste de cette triste éducation, de trouver encore aux Indes, tant de natures honnêtes, pénétrées d'un sentiment religieux qui ne demanderait qu'à être éclairé pour devenir religiosité authentique. Mais y a-t-il au moins de vraies beautés dans les Shâstras ? Distinguons entre beauté poétique et littéraire, et beauté intellectuelle. La beauté purement littéraire peut n'être que musique des sons, agréables à l'oreille, ou griserie de l'imagination, qui savoure les peintures les plus informes, pourvu qu'elles soient colorées avec art. Cette beauté peut être alliée au mensonge,

Digitized by Google

à l'ignorance et à toutes les turpitudes morales : *anulus aureus in naribus suis*. Avec tous les sanscritisants, nous reconnaissons que cette beauté abonde dans les Shâstras. Par là s'explique l'enthousiasme de l'Inde cultivée pour ses livres sacrés.

Mais la beauté intellectuelle ne peut exister qu'accompagnée de vérité claire et sereine. Elle ne peut être la beauté d'un tissu d'erreurs et de mensonges. Les Shâstras de ce point de vue ne sont donc point beaux. Cependant au milieu d'une orgie de blasphèmes ou d'impudicités, on peut rencontrer une pensée vraie et limpide comme une perle dans un cloaque, et il n'est pas rare de trouver dans les shâstras, des idées justes, parfois très hautes, de vraies beautés.

Quelques incrédules Européens, disciples de Kant, de Hegel ou de Swedenborg, y ont trouvé des merveilles métaphysiques : le néant qui est l'existence ; l'omniscient qui est l'inconscience absolue ; la Non-vie qui est source de la vie, etc. Leur sens du beau n'est pas le nôtre. Laissons-les admirer des fantômes si bien en harmonie avec leur dialectique.

Devant cet aperçu incomplet mais suffisant de la littérature sacrée, avons-nous découvert le moule où a été coulée la mentalité hindoue, dans lequel une fois figée, elle est restée durant des siècles inaccessible au changement ? On est tenté de le croire, quand, en contact journalier avec la vie sociale, intellectuelle et religieuse des Indes, on a cherché une connaissance un peu détaillée de leurs livres sacrés. Ne reconnaît-on pas les tournures d'esprit générales aux Indes dans le vague d'idées des Shâstras, dans leur manque de mesure, dans leur moralité sans bases définies, dans leur sentiment du devoir détourné de son objet réel, et dans leur religiosité toute superstitieuse ? Pourtant la réflexion montre que les Shâstras proprement dits n'expliquent qu'en partie le problème de l'hindouisme. Il y a dans la physionomie de la nation, des traits que n'expliquent pas suffisamment les livres sacrés, des détails qui ne correspondent pas exactement aux lignes de ce moule. Il nous faut, pour arriver à la solution de l'énigme, étudier aussi ce que les Pandits appellent les systèmes philosophiques, les *Shatdarshanns*.

(à suivre)

P. PAUL, O. M. C.
Vicaire général d'Ajmer
RAJPOUTANA

Digitized by Google

L'ASCÈSE FRANCISCAINE

Peut-être ce titre fera-t-il penser à une reprise, à une variante des ouvrages écrits sur l'*Ame franciscaine*, sur l'*Idéal de saint François*. En réalité, nous tentons une mise au point à propos d'un travail récent, où l'auteur ramène le mouvement spirituel à l'ascèse de religion et à l'ascèse morale. Nous nous demandons : Existe-t-il une ascèse franciscaine ? En quoi consiste-t-elle ? A-t-elle sa raison d'être à notre époque ?

I. Existe-t-il une ascèse franciscaine ?

La question se pose en ce sens : Saint François d'Assise a-t-il inauguré une ascèse qui est spécifiquement sienne ? On affirme, en effet, qu'il n'existe pas d'autre ascèse que celle du saint Évangile ou l'ascèse chrétienne. En ce cas, la question peut signifier : Le fondateur de l'Ordre des Mineurs a-t-il conçu l'ascèse évangélique ou chrétienne d'une manière personnelle ?

Ce travail ne prétend aucunement donner une solution nouvelle au problème. Il vise à en rechercher une dans les écrits du Séraphique Patriarche, et de la sorte la méthode ou le procédé aura probablement le mérite de l'originalité, si l'on observe que généralement les historiens s'attachent aux témoignages moins directs des biographies et des autres documents historiques.

D'après tous les historiens, la sainteté telle que S. François la pratiquait lui-même et telle qu'il l'a proposée à ses disciples, est une forme de vie spirituelle spéciale. Lui-même n'était pas un théoricien : il n'était pas de l'École, et il ne faut pas lui demander des définitions scolastiques. Il n'a pas employé les termes *ascèse*, *ascétique*, *ascétisme* qui nous intéressent. Mais il nomme les choses, les réalités renfermées en ces mots. Il parle de la « règle », de la « vie », des Frères-Mineurs ; il dit qu'elle n'est autre que « la forme du Saint Évangile » (Testament) (1).

(1) Les citations se font d'après les *Opuscula S. Patris Francisci Assisiensis* Quaracchi, 1904. — et d'après P. Ubald d'Alençon. *Les opuscules de S. François d'Assise*. Paris, 1905.

Digitized by Google

En affirmant que le « Seigneur lui révéla qu'il devait vivre d'après la forme du Saint Évangile » (ibid.); en proposant dans la suite cette « forme » comme « la règle et la vie des frères » (Règle de 1210-1221, chap. I, — Règle de 1223, chap. I), il exprime assez clairement sa pensée. Or « La règle et la vie des frères est celle-ci: vivre en obéissance, en chasteté, sans propre, et suivre la doctrine et les traces de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Règle 1210-1221) ; ou encore : « La Règle et la vie des Frères-Mineurs est celle-ci, à savoir, observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivant en obéissance, sans propre et en chasteté » (Règle de 1223). De tout temps, on a admis que « *observer le saint Evangile* » — ou « *suivre la doctrine et les traces de N. S. J. C.* », et cela comme programme de vie pour une collectivité, constituait proprement une ascèse religieuse : sous cette forme, l'ordre franciscain se distingue spécifiquement des autres institutions monastiques, si bien que le fondateur affirme que le Seigneur Pape (Innocent III) lui confirma explicitement ce genre de vie.

Il serait inutile de reprendre le travail des historiens ou de répéter les témoignages des Souverains Pontifes qui précisément ont signalé l'originalité de l'œuvre de S. François comme norme de vie de perfection religieuse. Voulant éviter toute discussion, nous négligeons de rencontrer la critique négative de ceux qui refusent de considérer la vie franciscaine en tant qu'ascèse spécifiquement caractérisée.

II. COMMENT LA FORME DE VIE FRANCISCAINE EST-ELLE UNE ASCÈSE

Note. En raison du sens technique qu'on lui donne, le mot *ascèse* s'emploie de préférence au qualificatif théologique *ascétique* et au nom *ascétisme*. Il emprunte sa signification au terme original à ἄσκησις pour désigner tout le travail de la perfection morale, vertueuse que l'on s'efforce d'acquérir en combattant les obstacles et en utilisant les moyens adéquats pour la réaliser. Le vieux mot classique en usage dans l'éthique des philosophes est entré dans le langage chrétien à partir du IIe siècle (1). Pour S. Clément de Rome, les ascètes sont tous ceux qui font profession de se consacrer au service de Dieu par la pratique des vertus ou de la sainteté. Le Nouveau-Testament ne connaît pas

(1) Pour l'histoire de l'ascèse, cfr ZOEKLER, *Askese und Mönchtum*. 1897 — cfr. FUNK, *Patres Apostolici*, 1913. T. II, *Vita Polycarpi*, pp. 412, 420, 422. — *Clementis de Virginitate Epistula I^{a}*, ibid. p. 31. — *Epistula II^{a}*, p. 33.

Digitized by Google

le mot, au sens précis que la théologie lui donne dans la suite. On trouve le verbe aux Actes des Apôtres, mais avec une signification générale. Devant le tribunal de Félix, à Césarée, S. Paul se défend contre les juifs : « C'est pourquoi aussi je m'efforce — ἀσκῶ — d'avoir constamment une conscience sans reproche devant Dieu et devant les hommes » (*Act.* XXIV, 16). Ici l'effort de l'apôtre n'a rien de spécifiquement ascétique ; toutefois il connaît très bien le travail de l'ascèse païenne à laquelle il fait fréquemment allusion en évoquant l'image des jeux précisément pour décrire les exercices ascétiques de la morale chrétienne (1). Chez les juifs, selon le sens étymologique de ἁγιος — pur —, la sainteté était une abstention légale de certaines choses impures, mais pour un motif supérieur en vue de la sainteté exemplaire de Dieu.(*Levit.* XI, 15, — XIX ,2). Chez les moralistes grecs et latins, les pratiques de l'ascèse avaient acquis une signification éthique, alors que primitivement elles étaient hygiéniques pour les gladiateurs, les pugilistes, etc.

Sans doute, l'ascèse chrétienne s'inspire de cette double notion judaïque et païenne. Elle en diffère essentiellement par son élément formel qui découle de la morale purement spirituelle. Elle se puise dans le dogme fondamental de l'œuvre rédemptrice. Celle-ci révèle chez l'homme une faute initiale avec les conséquences désastreuses de la déchéance par la perversion de l'intelligence, de la volonté et même de la vie sensible et surtout sensuelle. Dans le Rédempteur elle dévoile une sainteté parfaite, exemple admirable d'une activité ascétique qui est adéquatement l'antithèse de la vie à laquelle l'homme déchu et pécheur se laisse entraîner. Au reste, ce Rédempteur ne s'est pas contenté de montrer par ses exemples et par sa doctrine comment l'homme perverti devait réagir contre les inclinations corrompues. Le dessein éternel de Dieu comprenait la restauration de la nature humaine en la rendant capable et en lui confiant les moyens efficaces d'écarter les obstacles et de les remplacer par tous les facteurs d'une activité vitale vertueuse et sainte. D'après ce plan miséricordieux, le Fils de Dieu se fit semblable aux hommes (*Philip.* II, 7), afin que ceux-ci pussent en arriver à « être semblables à son image » (*Rom.* VIII, 29). Cependant la justification ainsi réalisée dans la créature, la conformité à l'image du Fils opérée dans le baptême par la grâce sanctifiante, n'enlèvent

(1) Cfr. P. PRAT, *Un aspect de l'ascèse de S. Paul.* Revue d'Ascétique et de Mystique, 1921, p. 4 sqq.

Digitized by Google

pas radicalement les conséquences du péché, en laissant subsister les convoitises, l'instinct, les inclinations, les passions, toujours aux prises avec la corruption originelle. La justification et la filiation divine imposent précisément le devoir impérieux de les combattre, de les redresser et rectifier, en vue de pratiquer, avec le concours surnaturel de la grâce, tout le bien en reproduisant les actes de Jésus-Christ, qui est le divin exemplaire. Tout ce travail de la sainteté constitue l'*ascèse chrétienne*.

Il n'est pas difficile de voir aussitôt la place et le rôle de Jésus-Christ dans cette œuvre de sanctification.On découvre de même que cette œuvre doit être la même pour tous les disciples, en d'autres mots, qu'il ne devrait y avoir qu'une seule ascèse chrétienne.

Il n'en est pas moins vrai qu'il y a des modalités, des degrés d'intimité et de générosité pour réaliser le programme intégral de la sanctification et d'activité ascétique.

Quelle est la forme de l'ascèse conçue par S. François, et jusqu'où a-t-il étendu celle-ci ?

I. RÉPONSE GÉNÉRALE.

L'ascèse de S. François est essentiellement *christocentrique*, c'est-à-dire que tout son effort vers la sainteté a consisté à reproduire le plus fidèlement la vie de Jésus-Christ telle qu'elle est connue par l'Évangile, tout en se servant de tous les éléments de sanctification que le Sauveur met à notre disposition par le ministère de la sainte Église. L'Imitation de Jésus-Christ — ou l'observance du saint Évangile —, et la pratique adéquate de toute la religion sous la conduite de l'Église, telles sont les deux parties constitutives, intégrales, inséparables de l'ascèse que S. François a pratiquée et dont il a fait la forme caractéristique de son ordre religieux. Pour saisir toute la portée de ce concept, il est nécessaire de faire quelques rapprochements.

On a voulu (1) ramener l'ascèse chrétienne à deux courants principaux que, d'après un nouveau vocabulaire, on appelle *l'ascétisme de religion* et *l'ascétisme moral*. Si vraiment le premier dirige l'homme vers Dieu par l'hommage des louanges et des adorations, — l'ascèse des ordres du moyen-âge —, on peut dire qu'il est *théocentrique*. Le second qui est né avec la Renaissance, serait la vraie spiritualité pour autant qu'il améliore l'enfant de

(1) Cfr. FRANCIS VINCENT, *S. François de Sales, Directeur d'âmes*. L'éducation de la volonté. Paris, 1925, voir surtout pp. 99 sqq.

Digitized by Google

Dieu cherchant à se rendre digne de son Père : pour la plus large part, il est *anthropocentrique*. Disons aussitôt que *nous* précisons ce double ascétisme en disant que l'un est théocentrique et l'autre anthropocentrique. Les deux termes, nous semble-t-il, marqueront immédiatement en quelle mesure l'ascèse *christocentrique* moyennageuse de S. François se met à part, sinon en opposition avec les deux courants d'après lesquels se dessine le grand mouvement de la spiritualité chrétienne. Celle-ci, dans la pensée et dans le plan du Patriarche franciscain est éthico-religieuse. Répétons-le : comme fondateur d'un ordre religieux d'une part, il forme des âmes dont l'idéal est de vivre intégralement d'après l'esprit de l'Evangile dans l'Imitation de Jésus-Christ ; d'autre part, il éduque des religieux qui, dans le cadre de la vie monastique, s'appliquent à observer toutes les prescriptions de la Religion de Jésus-Christ, sous la direction de l'Église romaine.

II. La RÉPONSE SPÉCIALE est donnée par le développement de ce double élément de l'ascèse franciscaine.

A. *La vie évangélique dans l'ascèse franciscaine.*

S. François a intégralement adopté l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En tête de la règle de 1210-1221, nous lisons trois textes : *Matth.* XIX, 21 : « Si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi, et donne (le) aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ». — *Matth.* XVI, 24 : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ». — *Luc*, XV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et (cependant) ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et même encore sa vie », — complété par *Math.* XIX, 29 : « Et quiconque aura quitté des maisons, ou des frères, ou des sœurs, ou un père, ou une mère, ou des enfants, ou des champs à cause de mon nom, il recevra le centuple et aura un héritage de vie éternelle ».

Tous ces passages interprètent la loi de la *vie* ou de la *forme* évangélique qui consiste, d'après le saint législateur, à « suivre la doctrine et les traces du Sauveur ». Y a-t-il quelque raison de s'attarder à une sorte d'accusation portée contre lui, en parlant de « littéralisme excessif », d'une « violente adhésion à l'Évangile matériel et littéral », dont il se serait rendu coupable ? (1) Ce

(1) Le R. P. UBALD D'ALENCON. *L'âme franciscaine*, Paris, 1926, 3e édit., a déjà relevé ces boutades du P. HUBY, *Christus*, Manuel d'histoire des Religions. Paris, 1913, 7 mille, p. 850.

Digitized by Google

reproche plus ou moins direct lui est fait en prétendant que « l'Évangile », pour S. François, était la forme de vie prescrite au dixième chapitre de saint Matthieu. S'il avait réellement inscrit ces sentences comme des prescriptions juridiques, on aurait peut-être quelque motif de lui faire un grief d'un particularisme évangélique aussi étriqué. Mais c'est précisément au sujet des deux points se rapportant à la pauvreté que le législateur a eu soin de marquer leur observance *selon l'esprit*. Quand même Jésus aurait proposé au jeune homme l'abandon complet des biens comme condition *sine qua non* de perfection, François ne vise pas à cette observance absolue, rigoureusement requise, puisqu'il se contente de « la bonne volonté » (Règle 1223, chap II), ce qui signifie : « si le postulant le veut et s'il le peut moralement et sans difficulté » (Règle 1210-1221, chap. II). Nous n'insisterons pas sur l'abandon de la famille. Au cas où la fraternité naissante aurait admis indistinctement toutes les personnes, nous ne voyons pas ce que vient faire le texte de saint Luc complété par S. Matthieu. Si toutefois l'admission se faisait normalement comme dans tous les ordres religieux, François encore une fois a agi *selon l'esprit* de l'Évangile, en réglementant canoniquement la condition des hommes mariés désireux de s'enrôler dans sa société.

Un seul des trois textes garde une valeur absolue. Ce sont les paroles graves, décisives, reproduites presque exactement dans les mêmes termes par les synoptiques et qui sont citées ici d'après S. Matthieu, XVI, 24. La « violente adhésion » de S. François se trouve ici : *se renoncer à soi-même, — porter sa croix, — suivre Jésus*. « Suivre la doctrine et les exemples de Jésus-Christ » dans l'abnégation totale de soi-même et dans le portement de sa croix, voilà ce que le Séraphique Patriarche entendait par « la forme du saint Évangile », comme « règle de vie » pour lui et pour son ordre. Que le Petit Pauvre de Dieu ait entrevu, dans l'Évangile, le Fils de Dieu en son dépouillement, en son anéantissement, en son humilité, en le contemplant partout en sa Pauvreté et que tout son effort ait consisté à l'imiter sous ces dehors, il faut l'admettre historiquement. Mais que cette ressemblance, si parfaite soit-elle, constituât pour lui *toute* l'imitation de Jésus, ou, comme on l'a dit, résumât tout l'Évangile, rien dans les écrits du Réformateur d'Assise n'autorise à l'affirmer.

La plupart des historiens font débuter la vie religieuse de François par l'épisode qui a été poétisé sous la forme de ses noces mystiques avec Dame Pauvreté. La conversion remonte plus haut. « Le Seigneur, raconte-t-il, m'a donné à moi, frère Fran-

Digitized by Google

çois, la grâce de commencer ainsi à faire pénétence : J'étais dans le péché, et il me semblait très amer de voir des lépreux ; et le Seigneur lui-même me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et quand je me retirai de leur présence, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps. Et après je tardai peu et je sortis du siècle ». (Testament.)

François est l'homme de l'action directe, des résolutions où l'énergie n'a d'égale que la sincérité dans l'exécution jusqu'à l'ultime réalisation. Il concrétise en ce récit laconique la toute première étape de sa conversion. Il serait aisé de montrer par la narration de sa « vie de péché », d'après les premiers biographes, ce que comporte exactement cette première victoire remportée sur lui-même : à la recherche de lui-même il oppose le renoncement personnel, ce travail préalable à toute sainteté, mais qui est la condition indispensable aussi longtemps que l'homme demeure engagé dans le jeu sportif (1) de sa course spirituelle, de son pugilat, ou de ses luttes contre les obstacles à la perfection.

Le converti avait-il dès cet instant l'intuition de la perfection évangélique ? D'après son témoignage, la rencontre avec les lépreux rentre dans l'ordre de la « grâce », et de plus il n'attendait pas longtemps avant de recevoir la « révélation » de sa « forme » de vie qui serait celle de l'Évangile. En vérité, il n'y a aucun motif de mettre à part la sainteté personnelle de François, et de la soustraire à la loi générale que le Divin Maître a promulguée pour décider les siens à devenir parfaits. Cette loi évangélique comprend la double tâche préalable du renoncement et du portement de la croix et aussi le travail décisif de suivre ou d'imiter Jésus-Christ.

1. Le *renoncement* ou *l'abnégation*.

Selon S. Jérôme (2), le renoncement dont parle Jésus (*Matth.*, XVI, 24), signifie le dépouillement du vieil homme. La victoire remportée sur la sensibilité et sur l'orgueil en présence du lépreux en fut pour François le premier acte. Ce ne fut pas le moins éclatant. « Il n'est pas aussi difficile, dit S. Grégoire le Grand, de renoncer aux biens que de se renoncer à soi-même ». Ayant commencé par le plus pénible, le converti devint pénitent et

(1) Inutile de répéter que l'image est de S. Paul ; le mot moderne ne doit pas offusquer dans un sujet aussi grave.

(2) S. Jérôme, *in Matthaeum*, in h. l. Migne P. L. T. XXIV, coll. 120. — Il est intéressant de constater que S. Bède le Vénérable s'en inspire, en son commentaire des textes synoptiques. *Migne* P. l. T. XCI, col. 79-214-452.

Digitized by Google

bientôt il sera prêt à renoncer aux biens matériels. Il y a à noter que ce dépouillement rentre dans le plan du renoncement et prendra le caractère du conseil évangélique de la pauvreté volontaire lorsque « le Très-Haut lui révéla qu'il devait vivre selon la forme du saint Évangile ». Or, ceci se passa « après que le Seigneur lui eut donné des frères ».

2. *Suivre Jésus.*

C'est tout ce que S. François fait connaître sur sa première initiation à la perfection évangélique. Tenant compte de ce qui suit dans sa vie et de tout ce qu'il en a écrit ultérieurement, on découvre sans peine qu'il était préparé à devenir un élève fidèle — μαθητής — un partisan dévoué, un serviteur zélé — ἀκόλουθος. — Que lui manquait-il pour être, au sens de S. Clément de Rome, un *ascète* consacré uniquement à Dieu ? Une seule chose, à savoir « ce qui est parfait », comme le relève saint Jérôme : *Suivre Jésus !*

On insiste trop à marquer, dans un sens exclusif, que la *pauvreté* est la marque distinctive de l'ascèse de S. François. Parmi ses écrits, les Règles et le Testament montrent à l'évidence que, en embrassant un genre de vie individuelle et sociale pour sa fraternité, il a adopté la ressemblance avec le Christ dans ce qu'elle a de plus frappant, notamment le dénûment complet. Cependant comme pour celui qui n'avait pas où reposer sa tête (*Luc*, IX, 55), pour le Réformateur Ombrien, toute l'humilité d'esprit et de cœur, l'abnégation spirituelle étaient l'âme d'une sainteté dont la pauvreté était le revêtement. Il ne serait vraiment pas évangélique si la Religion n'avait pas été avant tout une vie intérieure, une spiritualité au vrai sens du mot. La caractéristique de son ascèse a été d'avoir mis l'extérieur — par la pauvreté héroïque — d'accord avec l'humilité de son âme. Mais cet état complet d'un homme spirituel avait la signification d'une vie d'amour pour Dieu, dont le premier élément était l'éloignement de tous les obstacles, que nous avons appelé précisément la première partie de l'Ascèse chrétienne.

Si François a mérité le titre de Patriarche des *Pauvres*, il a été avec autant de raison le Patriarche *Séraphique*. Nous disons à dessein : le *Patriarche*. Car son renoncement avec la pauvreté comme note distinctive, et son amour de Dieu, avaient l'un et l'autre une portée sociale. Une critique négative lui a fait un grief de s'être soumis à la direction de l'Église. Dans le sens que les « disciples » ou les « partisans » de Jésus-Christ sont nécessai-

Digitized by Google

rement des observateurs de l'Évangile, il est impossible que l'un d'eux échappe à l'action — disons dominatrice — de l'Église. De toute nécessité, François devait y devenir un chef ou un auxiliaire. De tout temps, les Papes l'ont considéré comme un ministre, suscité par Dieu pour venir au secours du Corps mystique de Jésus-Christ. Aussi l'ont-ils appelé l'homme intégralement *catholique*. L'erreur radicale de M. P. Sabatier restera toujours dans son concept que François ait pu être un instant, à la manière protestante, un réformateur individualiste.

Lorsque S. Paul écrivait aux chrétiens de Corinthe : « Imitez-moi, comme moi j'imite le Christ » (*I Cor.* XI, 1), il agit comme organisateur de la collectivité chrétienne, comme « instrument que le Seigneur avait choisi, pour porter son nom devant les nations... » (*Act.*, IX, 15). En s'acquittant de cette tâche, il parle même de « son » évangile qui n'est autre que l'enseignement dont il avait reçu le charge, à savoir, faire connaître Jésus-Christ et son œuvre rédemptrice destinée à tous, juifs et païens. Peut-être dira-t-on que c'est vraiment aller trop loin que de faire ce rapprochement. En ce cas, nous invoquons l'autorité de S. S. Pie XI (1) qui exhorte les Frères Mineurs à persévérer dans l'observance de leur Règle et *dans la propagation de la loi évangélique*. Ses encouragements s'adressent aux Tertiaires pour qu'ils travaillent à l'accroissement de l'esprit chrétien. A tous les fidèles il présente le Séraphique Père — qu'il appelle un autre *Christ* — comme image vivante et comme une forme vivante du Saint Évangile.

En vérité, l'action de S. François n'est pas uniquement ni même premièrement dans la générosité à reproduire en chacun de ses actes les vertus du divin Modèle qu'il s'était proposé. Nous verrons plus loin quelle fut sa grande préoccupation à inculquer cette sainteté à ses disciples. Ce qu'il importe de remarquer ici c'est que son imitation de Jésus-Christ consistait à suivre Jésus en embrassant toute son activité de sanctificateur des âmes. Nulle part, certes, il ne s'est prévalu d'une mission universelle de prédicateur désigné pour faire briller la vérité et les vérités de la foi chrétienne. Mais de fait il a fait siennes les paroles du Maître à ses Apôtres : « Que votre lumière luise (ainsi) devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » (*Matth.*, V, 16). Nous en entendons l'écho dans ce programme qu'il trace pour ses frè-

(1) Encyclique *Rite expiatis*, 30 avril 1926 dans *Acta Apostolicae Sedis*, T. XVIII, 1926, p. 153 svv.

Digitized by Google

res : « Penchez l'oreille de votre cœur, obéissez à la voix du Fils de Dieu. Gardez de tout votre cœur ses commandements et suivez ses conseils de votre mieux. Confiez-vous en lui car il est bon, louez-le par vos œuvres. *Il vous a envoyés dans le monde entier* pour rendre témoignage de sa parole par votre propre parole et par vos actes, et pour faire connaître à tous qu'il n'y a de tout-puissant que lui. » Ce texte est tiré de la « Lettre envoyée au Chapitre général et à tous les frères ». Elle date de la fin de la vie du saint fondateur de même que son Testament. Jusqu'à la fin, il a donc considéré la prédication par la parole et par l'exemple comme la vocation propre de son ordre, en rendant ainsi témoignage à Jésus-Christ.

De toute évidence, le programme de sanctification dressé par S. François est celui de l'ascèse prescrite à tous les disciples du Christ et en même temps celui de l'ascèse apostolique que Jésus proposa aux douze choisis par lui pour rendre témoignage de lui en le suivant.

Dans ce programme, nous entrevoyons la sanctification des autres, c'est-à-dire le travail apostolique comme l'élément formel de l'ascèse franciscaine collective en tant que forme de vie. Et c'est là encore une des caractéristiques de la spiritualité de S. François, considéré comme fondateur d'Ordre religieux. Le Réformateur ombrien n'était un individualiste à aucun point de vue. Son esprit est évangélique et catholique : il a conçu un plan bien défini d'après lequel sa fraternité devait collectivement, à l'exemple des apôtres, rendre témoignage de Jésus-Christ. La preuve la plus manifeste s'en trouve dans le soin qu'il a consacré à former ses frères comme prédicateurs.

Au sommet il place la Sainte Église romaine représentée par son Chef visible, le Pape : celui-ci délègue auprès de l'Ordre un Cardinal, gouverneur, protecteur et correcteur, chargé de veiller à la soumission de la fraternité vis à vis de la Sainte Église en vue de la stabilité dans l'observance de la pauvreté, de l'humilité et du saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Règle 1223, chap. XII). Dans l'Ordre même, la législation édicte les mesures à observer pour la prédication : celle-ci est réglée conformément aux lois de la sainte Église sous le contrôle et sous la responsabilité du Ministre général, après un examen préalable (Règle 1210-1221, chap. XVII, — Règle 1223, chap. IX). A partir de là, le ministère apostolique entre dans le cadre général de l'activité ecclésiastique vu que l'autorisation de l'évêque est requise et que d'ailleurs la prédication elle-même

Digitized by Google

doit se faire en des paroles examinées et chastes, pour l'utilité et l'édification du peuple (Règle 1223, chap. IX).

Cette législation si sage et si prudente, après avoir indiqué toutes les précautions nécessaires au bien général, ne néglige rien du bien spirituel de chaque prédicateur.

Ce travail si important est ramené dans le cadre de la sanctification personnelle par la pratique de l'humilité. Peut-être fera-t-on observer qu'ici les directives présentent un caractère négatif en recommandant de ne pas chercher sa propre gloire. En fait, S. François se montre tout simplement psychologue averti, connaissant parfaitement les faiblesses humaines. Encore s'élèvera-t-il à la hauteur d'un maître spirituel parfait en signalant le sommet vers lequel le prédicateur doit monter, à savoir : « L'esprit du Seigneur veut que la chair soit mortifiée, méprisée, vile, abjecte et injuriée, il cherche l'humilité et la patience, la pure simplicité, la véritable paix de l'esprit, et avant tout il désire la crainte divine, la sagesse divine et l'amour divin du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Et rapportons tous ces biens au Très-Haut, Souverain Seigneur et Dieu, reconnaissons tous ces biens, rendons-lui en grâces, à lui d'où procède tout bien » (Règle 1210-1221, chap. XVII).

Ce chapitre de la prédication dans le programme ascétique de S. François mérite vraiment une étude des plus attentives : il jette une clarté spéciale sur l'esprit du patriarche. Personnellement il aurait protesté comme S. Paul : «Pour moi je parus parmi vous dans l'infirmité, dans les craintes, en grand tremblement, et ni ma parole, ni mon enseignement ne s'appuyèrent sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur la manifestation de l'Esprit et de la puissance » (I *Cor.* II, 3-4). Cependant cette modestie qui est, avec la spontanéité et l'originalité, la marque de son intelligence, lui dicte toutes les mesures personnelles à prendre pour rehausser le ministère sublime de la parole de Dieu. Au terme de sa carrière il avoue en toute sincérité : « Le Seigneur me *donna* et me *donne encore* une si grande foi aux prêtres... Et si j'avais autant de sagesse qu'en eut Salomon, et si je trouvais de pauvres prêtres de ce siècle, je ne veux pas prêcher conte leur volonté, dans les paroisses où ils demeurent... Et tous les théologiens et tous ceux qui nous dispensent les très saintes paroles divines, nous devons les honorer et les vénérer à l'égal de ceux qui nous communiquent l'esprit et la vie » (Testament).

Pour S. François, « *suivre Jésus-Christ* » était, comme résumé de

Digitized by Google

la perfection chrétienne, une formule très objective et très concrète. En tant que fondateur-législateur d'un ordre religieux, il envisageait le Sauveur qui enseignait par sa doctrine et par son exemple les voies du salut. Il nous paraît qu'il a fondé son Institut sur cette base évangélique qui est la reproduction de la vie apostolique dans l'Église. Nous n'ignorons pas que des historiens catholiques ont suivi M. P. Sabatier en voyant dans la législation si précise en matière de prédication, donc dans l'activité publique et officielle du Réformateur une intervention de l'autorité pontificale. En concédant ce fait, rien n'autorise à lui donner une interprétation arbitraire qui va jusqu'à y voir une déviation de l'intention primitive; il n'y a nul indice que François eût jamais joué le rôle de novateur dans le sens d'un frère du libre esprit. Par contre, tous les textes authentiques démontrent tant de pondération et de clairvoyance que son catholicisme apparaît partout. Nous terminons par cette citation de la Règle de 1210-1221, au chapitre XXII : « Conservons donc les paroles, la vie, la doctrine et le saint Évangile de celui qui daigna prier son Père pour nous et nous manifester son nom par ces paroles : Mon Père, j'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés... » Suit le discours sacerdotal de Jésus à la dernière Cène. (*Joan.* XVII, 6-26) qui reflète la mentalité de l'Apôtre du XIIIe siècle.

Il nous semble que cet aspect de l'action personnelle, voire même de l'originalité de S. François n'est pas suffisamment mis en avant par les historiens. Lorsqu'ils parlent de l'Évangéliste, — du Chanteur de Dieu ou du Troubadour —, du Solitaire, en y attachant une note d'évolution dans la succession du temps, ces appellations sont capables de fausser les esprits. Nous dirons aussi que rien dans les écrits de S. François ne justifie la mystique naturaliste d'une prédication aux oiseaux. Pourquoi hésiterions-nous à conclure que la figure vivante du Christ de l'Evangile était sa grande, son unique préoccupation ?

Peut-être ce réalisme théologique trop raide déplaira-t-il à tous ceux qui étudient le séraphique Père à travers l'histoire légendaire. Nous nous défendrons en répétant qu'ici nous n'étudions que le témoignage personnel rendu par les écrits ; et nous ajouterons que nous nous abritons sous l'autorité de SS. Pie XI en son Encyclique *Rite expiatis* du 30 avril 1926. (1).

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, T. XVIII, 1926, p. 153 sqq.

Digitized by Google

B. LA VIE MONASTIQUE, FORME CONCRÈTE DE L'ASCÈSE ÉVANGÉLIQUE DE SAINT FRANÇOIS.

S. François a placé son *ascèse évangélique* dans le cadre de la *vie monastique* telle qu'elle était pratiquée en ce temps. Cette adaptation constitue le caractère spécifique de l'institution franciscaine en tant qu'ordre religieux.

D'une manière générale, il est permis de dire que les historiens se sont arrêtés de préférence aux traits propres de la personnalité de S. François sous le rapport de sa vie spirituelle ou de son ascèse. La façon personnelle dont il a utilisé les éléments traditionnels de la vie monastique mérite d'être mise en lumière.

I. Comme législateur il a explicitement inscrit dans ses deux Règles les trois conseils évangéliques ou vœux de religion qui forment ensemble un élément constitutif de l'état de perfection.

« La règle et la vie de ces frères est celle-ci : *vivre en obéissance, en chasteté, sans propre,* etc » (Règle 1210-1221. chap. I).

« La règle et la vie des Frères-Mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *vivant en obéissance, sans propre et en chasteté* » (Règle 1223, chap. 1).

1. *L'obéissance.*

Le Patriarche des Frères-Mineurs a clairement précisé son concept sur le vœu d'obéissance. Outre la forme monastique qu'il lui donne, il l'envisage également comme facteur substantiel de l'ascèse religieuse. Sa manière de concevoir l'obéissance lui fut encore inspirée par l'Évangile. Dans l'*Admonition* sur l'obéissance parfaite et imparfaite il dit : « Le Seigneur dit dans l'Évangile : Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède, celui-là ne peut être mon disciple », et encore : « Celui qui voudra sauver son âme la perdra. Celui-là abandonne ce qu'il possède, perd son corps et son âme qui s'abandonne tout entier à la main de ses supérieurs ». Ce commentaire spirituel s'écarte de beaucoup du fameux littéralisme de François. Il rappelle celui de S. Jérôme qui fait consister le renoncement dans le dépouillement du vieil homme. Au reste, ses idées sur l'obéissance sont merveilleuses. Lorsqu'il en parle comme de la vertu par excellence du vrai religieux, il ne diffère pas des autres maîtres de la vie spirituelle. La valeur de l'obéissance provient de l'exemple de Jésus lui-même qui en donne toute la signification et la pratique. Mais quand il donne les directives aux supérieurs revêtus de l'autorité et du pouvoir de commander, on voit facilement que sa pensée devient nettement évangélique. D'après la doctrine du divin Maître,

Digitized by Google

l'autorité est un *service* : (cfr. *Matth.*, XXIII, II. *Marc*, X, 43. *Luc.*, XXII, 26). Le plus grand d'entre vous, avait dit Jésus, doit être votre serviteur ». Et François commente : « Ainsi doit être que les ministres (les supérieurs) soient les serviteurs de tous les frères » (Règle 1223, chap. X). La hiérarchie prend le caractère d'un service de charité et non pas une organisation juridique de droits et de devoirs en justice. On avait relevé que le saint fondateur était doué d'une intelligence d'organisateur peu commune lorsqu'il condensait en sept verbes le programme du vrai supérieur : « Veille, avertis, travaille, nourris, aime, attends, crains ».(1) Il paraît que cette sentence n'est pas de lui (2).

A défaut de cette autorité du côté de l'entendement, il avait celle du cœur qui lui faisait écrire à un ministre : « Que votre charité s'applique à rendre (vos frères) meilleurs chrétiens. Tenez à cela bien plus qu'à votre solitude. Je veux que le moyen de savoir si vous aimez le Seigneur et si vous m'aimez, moi son serviteur et le vôtre, ce soit de constater que vous observez ces conseils. »

Cet aspect de la charité dans l'autorité appartient manifestement à l'esprit de Notre-Seigneur. Aussi est-ce comme un écho de la Cène que l'on entend en cette autre *Admonition* : « *Que personne ne prenne de lui-même la supériorité.* Je ne suis pas venu pour être servi mais pour servir, dit le Seigneur. Que ceux qui sont établis pour gouverner les autres se glorifient de leur supériorité tout autant que s'ils étaient chargés de laver les pieds de leurs frères ; et plus la différence de leur trouble sera grande, de perdre l'autorité ou l'office de laver les pieds, plus le salut de leur âme sera compromis et en danger. »

2. *La Pauvreté.*

Nous avons fait ressortir la valeur ascétique de la pauvreté comme partie constituante du renoncement. Une seule fois, S. François l'appelle « Madame la sainte pauvreté ». Dans la *Salutation des vertus* il la range immédiatement après la Sagesse et il la met en compagnie de « sa sœur la sainte humilité ». « La sainte pauvreté, ajoute-t-il, confond toute la cupidité, l'avarice et la préoccupation de ce siècle. La sainte humilité confond l'orgueil et tous les hommes de ce monde, et tout ce qui est dans le monde ».

(1) Cfr. HENRI JOLY. *La psychologie des Saints.* 20e édit., 1924, p. 142.

(2) L'auteur s'en réfère à l'abbé Le Monnier. D'après WALTER GOETZ. *Die Quellen zur Geschichte des h. Franz. von Assisi*, 1904, p. 23, la lettre du Frère Elie d'où est tiré ce texte n'est pas authentique.

Digitized by Google

Une autre compagne de la pauvreté est la joie : « Là où se trouvent la peuvreté et la joie, il n'y a ni cupidité, ni avarice » (*Admonition* XXVII. Des vertus contraires aux vices).

La pauvreté devait être, aux yeux du Saint Patriarche la vertu maîtresse de sa fondation. Il en manifesta sa volonté explicite en écrivant à sainte Claire : « Moi, petit frère François, je veux *suivre la vie et la pauvreté* du Très-Haut Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de sa très sainte Mère, et perséverer dans cette voie jusqu'à la fin. Et je vous demande, Mesdames, et je vous donne le conseil de vivre toujours dans cette très sainte vie de pauvreté. Et prenez bien garde, sous l'influence d'une doctrine ou d'un avis étranger, de ne jamais vous en écarter en quoi que ce soit. »

Sur ce point la législation est précise. Elle est évangélique en généralisant le conseil de perfection donné par le Seigneur au jeune homme qui demandait ce qu'il devait faire pour avoir la vie éternelle. Dès le début, François établit comme loi que « ceux qui embrassaient cette vie donnaient aux pauvres tout ce qu'ils pouvaient avoir » (*Testament*). Les règles admettent une mitigation à ce renoncement absolu, puisque celui-ci devait se faire « si le postulant le veut et s'il le peut moralement et sans difficultés » (Règle 1210-1221, chap. I) ; que s'ils ne le peuvent faire, la bonne volonté leur suffit » (Règle 1223, chap. II). Pour le reste, la pauvreté individuelle est de rigueur quant aux vêtements (ibid.), quant à la réception et à l'usage de l'argent qui sont strictement défendus, — avec l'exception unique en faveur des malades si leur état l'exige (Règle 1210-1221, chap. VIII) — quant à la demande d'aumône en cas de nécessité.

Cette pauvreté individuelle s'allie à la pauvreté collective. D'abord dans le travail qui est la ressource sociale pour se procurer les choses nécessaires à la vie. S. François a voulu voir en ce mode de subsistance l'imitation de la vie apostolique à l'exemple et selon la doctrine de saint Paul. « Que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas. (II *Thes.* III, 10). Il paraît d'ailleurs que la coutume des premiers ouvriers évangéliques fut de vivre du travail de leurs mains (1).

Avec la renonciation à la possession collective des biens temporels, la prescription du travail comme moyen de vivre est la note propre de la pauvreté franciscaine. Il y a là une interpré-

(1) D'après la *Doctrina duodecim Apostolorum*, chap. XII, 3, si un prophète voulait s'arrêter en quelque communauté chrétienne il devait, s'il connaissait un métier, travailler pour avoir le droit de manger. FUNK. *Patres Apostolici*. T. I., p. 31.

Digitized by Google

tation de l'esprit de l'évangile dans le sens du renoncement et de l'humilité comme forme sociale de vie religieuse à l'imitation de l'exemple de Jésus-Christ.

En fait d'habitations, S. François ne manifeste nullement son intention de loger ses frères comme des ermites. On a donné une interprétation absolue aux paroles du Testament : « assez volontiers nous restions dans les églises », comme si celles-ci servaient de demeures habituelles. Il n'est pas dit qu'ils habitaient dans les églises mais ils y « restaient » pour dire l'office divin n'ayant pas de chapelle à eux. Par la force même des circonstances, lorsque le nombre des membres avait augmenté, ils recevaient « des églises, de pauvres demeures et autres habitations bâties pour eux, — en conformité avec la sainte pauvreté » (*Testament*). D'aucuns veulent voir encore une indication que la vie érémitique a été la condition normale pour les premiers Frères-Mineurs, vu que le fondateur a donné un « règlement spécial pour ceux qui désiraient se retirer dans les ermitages » ou les « loci » si chers à François. Ce fait paraît démontrer le contraire, à savoir que ces retraites étaient une forme exceptionnelle, tandis que la cohabitation, d'après la tradition conventuelle ou cénobitique a été la norme soit dans les « loci » soit dans des couvents proprement dits, quels qu'aient été leur exiguité et leur aspect pauvre.

Pour marquer toute la signification de la pauvreté telle que S. François la voulut pour son ordre, il faudrait exposer la raison occasionnelle ou les circonstances où il l'a adpotée comme forme de vie. Lui-même n'y a pas fait allusion. Il y a vu simplement l'imitation du genre de vie de Jésus tel que l'Évangile le raconte. De ses écrits, il n'y a à tirer que cette constatation qu'il a cherché à réaliser un programme positif, nettement défini et tranchant sur les manières de vivre dans les monastères. En tant que reproduction du plan évangélique, il n'y a nulle exagération ou nulle extravagance. Au reste, sa volonté était absolue et arrêtée sur ce programme, comme il résulte de l'insistance qu'il a mise à différentes reprises pour en faire respecter l'intégrité et la pureté. On a, à juste fitre, appelé ce dépouillement la *Pauvreté franciscaine.*

3. *La Chasteté.*

S. François n'a pas parlé spécialement du vœu monastique de chasteté. Il en a adopté la pratique conformémnt au concept traditionnel du célibat et de la virginité. Quant à l'ascèse de la chasteté proprement dite, ses prescriptions sont celles de la spiritualité

Digitized by Google

catholique. D'une part, pour la pratique individuelle il indique la mortification corporelle : « Il y en a beaucoup qui en péchant, en recevant une injure, s'en prennent souvent à leur ennemi ou au prochain. C'est bien à tort, car chacun a son ennemi sous sa domination : c'est le corps, instrument de notre péché. Aussi bienheureux le serviteur qui tient toujours un pareil ennemi enchaîné sous sa puissance et se garde sagement des mauvais coups : tant qu'il agira de la sorte, aucun autre ennemi visible ou invisible ne pourra lui nuire » (*Admonition* X). Il n'y a nulle trace d'une ascèse rigoureuse empreinte de pénitence gnostique. Le jeûne est un moyen pour éviter les vices et les péchés pour les personnes vivant dans le monde (*Lettre aux fidèles*, XI) aussi bien que pour les religieux. Ce travail de psychologie surnaturelle doit tendre à un but supérieur d'adorer et de voir Dieu. C'est en ce sens spirituel que S. François interprète la parole du Maître : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ». (*Admonition* XVI).

D'autre part, en sage pédagogue de la vie religieuse mixte que le saint Fondateur proposait à sa fraternité, il a formulé des prescriptions positives très nettes en vue de sauvegarder la pureté chez ses frères. Nous nous contentons de constater ces recommandations d'une prudence vertueuse dans les rapports avec les femmes : regards, fréquentations, entretiens à éviter.

Même dans le domaine spirituel, cette réserve s'impose au tribunal de la pénitence, dans la direction vers la sainteté. La vigilance des sens est recommandée comme sauvegarde de la pureté. (Règle 1210-1221, chap. XII). Plus tard, il écartera le danger en interdisant l'entrée dans les monastères de religieuses et en défendant d'être parrain. En cette matière également, la modération du ton et la précision des mesures peut étonner certains, mais seulement ceux qui pensent à un François sentimental et épris de poésie.

Ces observations démontrent uniquement que S. François, s'est laissé guider par la sagesse et la prudence d'un fondateur expérimenté pour organiser la vie spirituelle de son ordre.

II. Outre les trois vœux monastiques comme élément essentiel, il a emprunté à la vie religieuse les usages de la piété officielle : récitation de l'office canonique, assistance à la messe, réception des sacrements, exercices de dévotion. Malgré la grande place que prend dans les écrits authentiques cette organisation d'une vraie vie conventuelle, les historiens semblent considérer cette partie d'activité spirituelle comme une préoccupation d'ordre secondaire

Digitized by Google

et pour ainsi dire hors cadre dans le plan du réformateur. Tout au plus en parlent-ils comme d'une déviation de son idéal et comme une obligation imposée par l'autorité pour faire marcher le saint dans les rangs de la cléricature catholique. Restons-en bien objectivement au témoignage du Séraphique Patriarche.

1. *L'Office divin.*

C'est tout naturellement que S. François parle de l'office canonique comme une partie normale de la vie religieuse dans son ordre. « Nous clercs, nous disions l'office *comme les autres clercs* ». (*Testament*). Le texte vise les commencements car il rappelle les mots de la Règle de 1210-1221, chap. III : « Que tous les frères clercs ou laïques, récitent l'office divin et le disent pour les vivants et les morts, ainsi que le pratiquent les *autres clercs.* » La prescription renferme deux parties : l'une est d'ordre ascétique, car elle a été donnée « en conséquence » de ce que « le Seigneur a dit : « Ce genre de démon ne peut être chassé que par le jeûne et la prière ». Il y a toujours l'inspiration évangélique. D'autre part, l'obligation de réciter l'office est d'ordre ecclésiastique « comme les autres clercs ». Ceci est plus significatif encore en raison du fait historique indiqué dans la Règle de 1223, chap. III : « Que les clercs récitent l'office divin *suivant l'usage de la sainte Église romaine*, excepté le psautier ». Lorsque vers 1220, la curie romaine avait définitivement admis l'usage de l'office abrégé, le *Breviarium*, François l'introduisit à la première occasion, sans doute pour les mêmes motifs d'utilité et de commodité dans les prédications, comme le pape et sa cour faisaient dans leurs déplacements fréquents.

Un siècle plus tard, Raoul de Tongres ne ménagera pas ses critiques à l'ordre franciscain pour avoir dérogé la coutume universelle. Nous y voyons la preuve qu'il est difficile de bien faire même pour les saints, puisque plus de cinq siècles plus tard un historien protestant reprochera au Réformateur Ombrien d'avoir marché aux ordres de l'autorité pontificale. Pour nous, la prescription de la Règle et le rappel du Testament ont une plus grande importance que celle d'un simple fait historique. S. François a donné à l'office canonique la valeur d'un élément constitutif de la vie monastique pratiquée dans son Institut. Dans son Testament il le considère du point de vue catholique : c'est le seul point pour lequel il ait prescrit une certaine procédure juridique comme sanction. Sa préoccupation à ce sujet était bien grande puisqu'il en fait une recommandation très pressante dans une

Digitized by Google

lettre adressée à la fin de sa carrière au chapitre général et à tous ses frères : Faisant la confession de tous ses péchés, il n'en spécifie qu'un seul : « Sur beaucoup de points j'ai péché par ma grande faute spécialement contre la règle que j'ai promise au Seigneur et n'ai point observée, ne disant pas l'office selon les prescriptions de cette Règle soit par négligence, soit par maladie, soit par ignorance ou simplicité. C'est pourquoi je supplie de tout mon pouvoir mon maître, le frère Elie, ministre général, de faire observer par tous la règle inviolablement : que les clercs disent l'office avec dévotion devant Dieu ne faisant pas attention à la mélodie de la voix, mais à l'union du cœur ; qu'ils puissent tous par la pureté de leur conscience plaire à Dieu, et non pas flatter les oreilles des gens par la volupté de leur voix ; Quant à moi, je promets d'observer rigoureusement ces points autant que le Seigneur m'en donnera la grâce, et je laisserai aux frères qui sont avec moi toutes ces prescriptions à observer *dans l'office et les autres exercices réguliers*. Ceux des frères qui refuseraient de les observer je ne les regarde plus comme des catholiques ni comme des frères ; je ne veux ni les voir ni leur parler, jusqu'à ce qu'ils aient fait pénitence ».

Ceux-là même qui s'attachent à trouver l'idéal de S. François dans la prédilection pour la retraite, seront frappés de la règle de vie qu'il trace pour les frères qui veulent « vivre religieusement dans les ermitages ». — « Que ceux qui mènent la vie de Marie... disent toujours Complies de jour quand le soleil est sur son couchant ;... qu'ils récitent leurs Heures et se lèvent à Matines... Et en un temps convenable qu'ils disent Prime et Tierce... Et ensuite qu'ils récitent Sexte et None, et Vêpres à l'heure voulue ».

Il serait intéressant de calculer le temps que S. François consacrait journellement à la récitation de l'office divin et aux prières orales. Il a composé les *Laudes* — Exposition du Pater, l'*Office de la Passion du Seigneur* ou plus exactement l'office en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour tous les temps de l'année ecclésiastique. Or les « Laudes » susdites, il les récitait à toutes les heures du jour et de la nuit de l'office canonique, de l'office de la B. V. Marie et de l'office de la passion.

Nul doute n'est possible : le séraphique Père a prescrit l'office liturgique choral et chanté, adoptant ainsi une des parties principales de l'observance monastique, et de plus, il considérait cet exercice comme une des pratiques les plus importantes de la vie religieuse en son Ordre. L'historien doit se mettre en garde pour ne pas interpréter la vie régulière franciscaine d'après le

Digitized by Google

récit poétique des Fioretti sur la Joie Parfaite. L'interprétation d'un office aussi curieux se concilie mal avec la rigoureuse exactitude sur laquelle la législation insiste vivement. Ce trait est peut-être un des plus significatifs pour montrer comment on avait « spiritualisé » S. François, un siècle après sa mort.

2. *La piété liturgique.*

Par piété liturgique nous entendons l'ensemble des exercices de piété tels que l'Église les prescrit pour l'organisation de la vie de religion. Loin de proposer « un particularisme » quelconque ou de se soustraire aux directives de l'Église en matière de piété officielle, il a prescrit et réglementé dans sa fraternité toutes les pratiques de la dévotion chrétienne et monastique, à savoir le culte eucharistique et la réception du sacrement de Pénitence.

a) Le culte eucharistique.

Un premier fait nous frappe, lorsque nous observons que S. François marque d'une façon nettement théologique le rapport entre le sacerdoce catholique et la divine eucharistie. Peut être aucun théologien ne l'a-t-il exposé avec une concision et une précision comme celles que nous retrouvons dans son Testament où il rappelle les débuts de sa vocation : « (Ensuite) le Seigneur me *donna* et me *donne encore* une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Église romaine, à cause de leur caractère... (Et) eux et tous les autres, je veux les craindre, les aimer et les honorer comme mes seigneurs, et je ne veux pas considérer en eux le péché, car je *discerne en eux le Fils de Dieu*, et ils sont mes seigneurs. J'agis ainsi parce que, en ce siècle, je ne vois sensiblement de ce Très-Haut Fils de Dieu si ce n'est son très saint Corps et son Sang qu'ils reçoivent et que seuls ils administrent aux autres ». Cette pensée lui tenait au cœur, et il l'avait exprimée dans l'*Admonition* XXVI : « Bienheureux le serviteur de Dieu qui accorde sa confiance aux clercs dont la vie est droite et selon la forme de la Sainte Église romaine. Et malheur à ceux qui les méprisent : car bien que les clercs soient pécheurs, le Seigneur seul se réserve le droit de les juger. Plus est élevée au-dessus de toutes les autres la fonction de ceux qui sont chargés du très saint corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ que seuls ils reçoivent et que seuls ils administrent aux autres, plus est grand le péché commis contre eux, et plus cette faute dépasse celles commises contre tous les hommes de ce monde ».

S'il est vrai que l'ascèse monastique, telle que S. François l'a

Digitized by Google

conçue d'après l'Évangile est *christocentrique*, il faut en dire autant de la dévotion encharistique : à cause de l'eucharistie, le prêtre est le représentant vivant de Jésus-Christ, *dont en ce siècle il ne voit rien visiblement que son très saint Corps et son très saint sang.*

Concernant l'adorable Sacrement de l'Autel, sa dévotion est essentiellement théologique. Qu'on relise la toute première *Admonition* : « Du Corps du Christ ». C'est un petit traité vraiment merveilleux sur la Présence réelle et sur la piété qui doit en être le fruit. Le raisonnement est admirable. Jésus-Christ est l'unique voie par laquelle on accède au Père, c'est par l'esprit qu'il faut aller vers lui ; mais c'est d'une manière identique que l'on va au Christ. Telle fut la condition des Apôtres qui « dans sa chair ne voyaient que son humanité, tout en voyant et en contemplant de leurs yeux spirituels sa divinité elle-même. » Voilà la base du raisonnement, dont l'application suit immédiatemnt : « ainsi nous autres, nous voyons le pain et le vin de nos yeux corporels et nous croyons fermement que c'est là son Corps très saint et son Sang vrai et vivant.C*'est de cette façon qu'est toujours le Seigneur* avec ses disciples comme il l'a dit lui-même : Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Nous renvoyons à un opuscule du savant Cardinal Manning (1) pour juger de la valeur théologique de cette page doctrinale rédigée par celui qui se disait un « idiota ». Nous signalons en outre celle-ci pour faire ressortir combien peu S. François était l'homme du « littéralisme » évangélique, mais combien au contraire il en étudiait et en possédait l'*esprit*. Les historiens ont relevé le rôle du réformateur franciscain contre les sectes hérétiques. Sa foi et sa piété envers l'Eucharistie, marchant de pair avec son respect du sacerdoce catholique en sont incontestablement une des preuves les plus éclatantes. Nous serions en droit de reprocher aux historiens de n'avoir pas assez mis en lumière cette double considération dans le plan d'après lequel le Patriarche des Mineurs a organisé son ordre. Pourquoi la « Lettre envoyée à la fin de sa vie au chapitre général et à tous ses frères » aurait-elle moins de valeur à nos yeux que ses Règles ou son Testament ? Elle est réellement le code de vie religieuse pour ses maisons. Elle respire tout entière l'esprit évangélique du Petit Pauvre : « Ecoutez, mes seigneurs, mes fils et mes frères, prêtez l'oreille à mes paroles. Penchez l'oreille de votre cœur, obéissez à la voix du Fils de Dieu. Gardez de tout votre cœur ses commandements,

(1) *The blessed Sacrament*, 1878.

Digitized by Google

suivez ses conseils de votre mieux. Confiez-vous en lui car il est bon, louez-le par vos œuvres. Il nous a envoyés dans le monde entier pour rendre témoignage à sa parole par votre propre parole et par vos actes et pour faire connaître à tous qu'il n'y a de tout-puissant que lui. Persévérez dans l'exercice des vertus et dans la sainte obéissance. Ce que vous lui avez promis, tenez-le généreusement et fermement ; comme à des enfants le Seigneur s'offre à vous ».

Quel enseignement prépare ce préambule solennel ? Nul autre que celui du culte eucharistique.

a) Du respect du Saint-Sacrement. — « C'est pourquoi je vous conjure tous, mes frères, en vous baisant les pieds et avec toute l'affection dont je suis capable, de témoigner toute sorte de respects et d'honneurs, de votre mieux, au très saint Corps et au Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, — par qui tout ce qui était dans le ciel et sur la terre a été pacifié — et réconcilié avec le Père tout-puissant ».

b) *De la Messe.* — Nous voudrions encore transcrire cette page tout enflammée des ardeurs séraphiques, à l'adresse des « frères qui sont, qui seront ou qui désirent être prêtres du Très-Haut, quand ils voudront célébrer la messe. La doctrine est celle d'un docteur, mais les conseils sont dictés par un saint.

« Ecoutez, mes frères : si la Bienheureuse Vierge Marie est honorée comme elle le mérite, pour avoir porté le Seigneur dans son sein virginal, si le bienheureux Jean-Baptiste a tremblé, n'osant pas mettre la main sur la tête de l'homme-Dieu, si le tombeau où il reposa quelques heures est vénéré, combien ne doit pas être saint, juste et digne celui qui touche de ses mains, qui prend de bouche et de cœur, qui donne aux autres le Christ non plus mortel mais éternellement vainqueur et glorieux, l'objet des complaisances des anges !

« Considérez votre dignité, ô frères, qui êtes prêtres, et soyez saints parce qu'il est saint... »

c) Ne célébrer qu'une messe par jour.

« J'avertis en conséquence mes frères, je les exhorte dans le Seigneur, dans les lieux où ils demeurent qu'une seule messe par jour soit célébrée selon le rite de la sainte Église... » C'est bien là la *messe conventuelle.*

Qu'il écrive « A tous les fidèles », — « Aux chefs des peuples », — « Aux clercs », — « A tous les Gardiens », aussi bien qu'au chapitre général et à tous ses frères, il insiste sur le culte eucharistique

Digitized by Google

et sur la réception sacramentelle du Corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

En examinant ces considérations au point de vue doctrinal et même au point de vue du but envisagé par S. François, il nous est impossible d'admettre l'interprétation donnée par Boehmer et reprise par M. Joergensen, qui y voient « la pauvreté de l'esprit » de l'auteur et « le peu qu'il possédait ». — « Pour un observateur de sang-froid, disent-ils, ces discours ne contenaient rien de remarquable ». Et si pourtant nous les prenons comme l'expression exacte de sa pensée et comme la manifestation irrécusable de sa piété catholique, — donc comme une partie notable de son *ascèse* évangélique et christocentrique, tous ces documents projettent une vive lumière sur sa personnalité religieuse de réformateur et de fondateur d'un ordre où l'on ne veut découvrir que l'originalité d'une fraternité à part dans le mouvement spirituel de l'Église. Cet effort d'« individualiser » S. François dans l'histoire aboutit simplement à dénaturer sa sainteté et son œuvre.

d) *Le Sacrement de Pénitence.*

De même que le sacrement de l'Eucharistie ne figure plus dans la règle de 1223, la confession sacramentelle en tant que pratique de vie spirituelle y est omise. Dans la règle de 1210-1221, les deux sacrements font l'objet du chap. XX. Ils y apparaissent donc comme points d'observance monastique.

La confession a comme matière les *péchés*. *Disciplinairement* les frères doivent les confesser « aux prêtres de notre religion » ; à leur défaut, en cas d'impossibilité, ils doivent se confesser « à d'autres prêtres catholiques et prudents sachant et connaissant bien que de quelque prêtre qu'ils reçoivent la pénitence et l'absolution, ils sont sans aucun doute déliés de leurs péchés, pourvu qu'ils accomplissent la pénitence à eux imposée. » Du reste, S. François suivait la pratique en usage au XIIIe siècle (1) : « S'ils (les frères) ne peuvent trouver de prêtre, qu'ils se confessent à leur frère comme le dit l'apôtre Jacques : Confessez-vous mutuellement vos péchés. Mais dans ce cas, qu'ils n'omettent pas de recourir ensuite aux prêtres qui seuls ont la puissance de lier et de délier ».

Nous savons que le législateur, sans changer de doctrine, s'est efforcé de préciser ses directions *disciplinaires* en matière de fautes

(1) Cfr. P. Amédée Teetaert F. M. Cap. Doct. et Maître en théologie. *La Confession aux laïques dans l'Eglise latine du VIIIe au XIVe siècle*. Bruges-Paris, 1926, p. 495 sv.

Digitized by Google

mortelles. Il communique « A un ministre » ses projets de rédaction, tout en admettant que la confession puisse se faire « à un frère quelconque », mais pour les péchés véniels. Dans la rédaction définitive du chapitre VII de la règle de 1223 il ne parle plus que de *certains* péchés mortels, qui semblent être des « *péchés réservés*, pour l'absolution desquels aussi bien que pour l'imposition de la pénitence le ministère des prêtres est toujours requis. Cette mesure exceptionnelle pour des cas déterminés ne semble pas exclure que S. François ait supprimé la norme plus générale de la règle de 1210-1221 pour les autres péchés même mortels.

En tant qu'élément de vie spirituelle, S. François considère sans doute le caractère sacramentel de la Pénitence, conformément à la doctrine théologique, mais il vise avant tout une mesure disciplinaire destinée à sauvegarder la sainteté de l'ordre ; relativement au pécheur lui-même, il reste fidèle à son programme évangélique et à l'esprit du Seigneur qui est un esprit de charité miséricordieuse ayant pour objectif principal l'amendement du coupable

III. Il nous reste à parler de l'*ascèse de la formation des vertus*.

A propos des *Admonitions* sur quelques vertus et pratiques, on a dit que « François était un merveilleux maître des novices suivant l'expression consacrée dans les cloîtres, mais il faut bien avouer que ces aphorismes, d'une *psychologie religieuse* admirablement pénétrante, ne rappellent que de très loin une règle d'ordre proprement dite. »

Il y a, en effet, une différence notable entre le législateur et le maître de la vie spirituelle. Le législateur ambitionnait de constituer une fraternité, formée d'après le plan d'un ordre monastique proprement dit, mais dont la modalité propre serait de vivre selon « La forme de l'Évangile ». Comme tel S. François prescrivit une vie religieuse avec une ascèse essentiellement évangélique et christocentrique, avec la note caractéristique de reproduire intégralement la vie apostolique en se rapprochant le plus près possible de la vie de Jésus-Christ selon l'Évangile. Le maître de la vie spirituelle ambitionnait de façonner chacun des membres de sa fraternité en leur inculquant individuellement la pratique des vertus évangéliques ou spécifiquement chrétiennes.

En tant que législateur et fondateur de l'ordre des Frères-Mineurs, le Patriarche mérite tout crédit lorsqu'il affirme que le Très-Haut lui-même lui *révéla* qu'il devait vivre selon la forme du saint évangile. Maître de la vie spirituelle pour ses frères,

Digitized by Google

il se montre vrai *psychologue*. Quoique devançant d'environ deux siècles les premières manifestations de la Renaissance, il a eu le don de former des hommes ou des individualités, non par une simple méthode d'oraison mentale ou par d'autres exercices méthodiques propres à façonner un moule dans lequel on coule chaque individu, mais en leur proposant l'*esprit* des principales vertus évangéliques : pénétré de cet esprit, chaque membre gardant son tempérament comme sa tournure d'intelligence, pouvait, avec plus ou moins de spontanéité, tendre à la perfection de la sainteté par la pratique d'une authentique *ascèse morale*. Celle-ci, embrassant toutes les vertus chrétiennes, était élargie par l'ascèse générale de la perfection évangélique ; à l'exemple de Jésus-Christ et alimentée par l'*ascèse de religion* dictée par l'Église d'alors et en usage dans les ordres monastiques.

Commençons par une remarque générale : il est remarquable que les *Admonitions* sont la plupart, pour ne pas dire toutes, un bref commentaire d'un texte évangélique ou du Nouveau Testament. Dégageant ainsi cette ascèse positive des paroles et des exemples du Sauveur, la pratique des vertus est de nouveau essentiellement *christocentrique*.

Il n'est pas difficile de trouver dans les premières *Admonitions* les trois éléments substantiels de l'*ascèse évangélique*.

a) Le *renoncement* à soi-même consiste à combattre « le vice de la volonté propre » : IIe Admonition. Cette lutte commence par la rectitude de l'intelligence : ne pas regarder la volonté comme un bien propre, ne pas se glorifier des biens que le Seigneur manifeste et opère en notre personne ; faire le contraire, c'est écouter les suggestions du démon, contrairement aux ordres divins. — L'*abnégation* chez les religieux se confond avec l'obéissance parfaite : IIIe Admonition.

Nous avons montré comment saint François commente ici pratiquement la loi fondamentale de l'ascèse, telle qu'elle est formulée par le Sauveur : « Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède... » C'est l'occasion de former la conscience de ses disciples en matière d'obéissance : la norme n'est pas le jugement personnel sur le bon et le meilleur. Le plus parfait est l'obéissance, inspirée par la charité « qui ne connaît d'autre exception que celle qu'on refuse à un précepte contraire à la conscience » ; toutefois l'obstination du supérieur n'est pas un motif d'abandon, mais d'humble acceptation même de la persécution. — En retour, « personne ne doit prendre de lui-même la supériorité : IVe *Admonition*. Parce que le Seigneur a dit : « Je ne suis

Digitized by Google

pas venu pour être servi mais pour servir », les supérieurs eux-mêmes se laissent conduire par l'humilité.

b) Le *portement de la croix* est interprété dans le sens spirituel : « Que personne ne se glorifie, sauf en la croix du Seigneur » : Ve *Admonition*. Passant en revue tous les dons, toutes les qualités, toutes les raisons apparentes de gloire personnelle, François ne reconnaît qu'un unique motif de « nous glorifier » à savoir : « nos infirmités, le portement de la sainte croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

c) L'*Imitation du Seigneur* fait l'objet de la VIe *Admonition*. « Considérons tous, mes frères, le bon Pasteur qui a souffert la passion de la croix pour le salut de ses brebis. Les brebis du Seigneur l'ont suivi dans la tribulation, dans la persécution, dans l'opprobre, dans la faim et la soif, dans l'infirmité, les tentations et autres épreuves, et pour cette fidélité elles ont reçu la vie éternelle ».

Cette imitation n'est nullement *pessimiste* ni destructive de la personnalité. Le premier devoir est de « faire la bonne action avec intelligence ». (VIIe *Admonition*.) « La lettre tue, mais l'esprit vivifie ». Ceux-là sont tués par la lettre qui ne veulent connaître que le texte pour paraître plus sages au milieu des autres, acquérir de grandes richesses et les donner à leurs proches et à leurs amis ». Ce qui importe pour le vrai religieux c'est avoir l'esprit de Dieu en ne tirant pas vanité du bien que Dieu opère par nous. (XIIe *Admonition*.) Non, S. François n'était pas un négatif. Il ne méconnaît nulle part les talents et les dons naturels et snrnaturels ; il enseigne la vraie sagesse : « Bienheureux le serviteur qui ne se regarde pas comme meilleur lorsqu'il est loué et exalté par les hommes, que quand il est tenu pour vil, simple et méprisable, *car autant l'homme est devant Dieu, autant il est en fait et rien de plus*. (XXe *Admonition*.) Cette règle d'or de l'humilité a été reprise par l'auteur de l'Imitation qui d'ailleurs en attribue explicitement la paternité à l'humble François. L'auteur de l'Imitation s'inspire de même de son opinion sur l'utilité de la vraie science et sur le danger de celle qui est vaine. Loin de détruire, l'ascèse franciscaine édifie : « Bienheureux le religieux qui n'a de plaisir et de joie que dans les saints discours et dans les œuvres du Seigneur, et qui, par ses moyens, *conduit les hommes à l'amour de Dieu dans la joie et l'allégresse* (XXIe *Admonition*).

S. François a son idée personnelle sur les vertus principales : la charité (IXe et XXe *admonitions*), la patience (XIIIe *admonition*), l'humilité (XVIIe, XXe, XXIVe *admonitions*), la compassion

Digitized by Google

(XVIIIe *admonition*), A sa manière, il met en garde contre les vices de l'envie (VIIIe *admonition*), de la frivolité et de la légèreté dans le langage (XXIIe *admonition*). Il interprète les béatitudes : les pauvres en esprit (XIVe *admonition*), les pacifiques (XVe *admonition*), la pureté du cœur (XVIe *admonition*).

Ajoutons à ce code de perfection morale, les recommandations concernant les vertus à opposer aux vices (XXVIIe *admonition*), les effusions de son cœur qu'on appelle la *Salutation des vertus*.

IV. L'ascèse des vertus à acquérir est condensée en sa partie formelle dans la *Prière pour obtenir l'amour*. « Seigneur, je vous prie, que l'ardeur embrasée et délicieuse de votre amour détache mon âme de toutes les choses qui sont sous le ciel, afin que je meure par amour de votre amour, ô vous qui par l'amour de mon amour avez daigné mourir. »

En vérité, la spiritualité de S. François par l'*esprit* dérive directement de l'évangile, mais elle est *animée* par la charité. Il est spirituellement le *Pauvre* et le *Séraphique* François. Les deux qualificatifs donnent la note exacte de sa sainteté ou de son ascèse, empruntée à la doctrine et à l'exemple de Jésus-Christ. Par sa pauvreté qui est le vêtement du renoncement dans l'humilité, par la charité qui est l'âme de toute sa vie, il est la reproduction humaine la plus fidèle du Christ de l'Évangile.

III. L'Ascèse franciscaine est-elle de notre temps ?

L'étude théorique et historique se termine, en guise de conclusion pratique, par la question : Est-il opportun de proposer l'ascèse de S. François comme doctrine de perfection à notre époque ?

Il serait permis de s'en référer à l'autorité des Souverains Pontifes et en particulier à celle du Pape Pie XI qui, à l'occasion du VIIe centenaire de la mort de S. François, a renouvelé l'exhortation de ses prédécesseurs immédiats pour que les chrétiens se tournent vers le Séraphique Patriarche et le prennent comme modèle de leur sanctification individuelle et sociale. Aujourd'hui encore les âmes se formeront à son école pour la pratique de l'amour de Dieu. Elles apprendront cette *ascèse christocentrique*, selon la forme de l'évangile, qui les rattachera à Jésus-Christ. La spiritualité de S. François est une méthode approuvée par l'Église, confirmée par le fait d'innombrables saints qui l'ont adoptée comme forme de perfection. Puisée aux sources pures de l'Évangile

Digitized by Google

elle montre aux âmes la méthode directe de coopération à l'œuvre du Christ qui veut tout réunir en lui (Ephes. I. 10). De la sorte, elle contribue à la restauration religieuse intégrale dans les individus et dans la société. Tel est bien le mouvement de renouvellement religieux qui se dessine à présent. C'est le propre de théoriciens de découvrir dans les grands cataclysmes une cause ou une occasion de changement dans l'esprit social. Ainsi a-t-on dit que les derniers événements ont mis fin à l'esprit individualiste inauguré par la Renaissance dans l'ordre social, et par le protestantisme dans celui de la religion. Ce qu'on appelle l'histoire moderne en est arrivé à son terme pour faire place à une ère nouvelle plus altruiste, à l'opposition du subjectivisme et l'individualisme précédents. Sans doute, la spiritualité de la formation ou de la perfection de soi-même qu'est l'*ascèse morale* a eu toute la force d'une réaction, car aucune spiritualité n'est limitée à la sainteté personnelle. Lorsqu'on l'associe à l'*ascèse de religion* par le culte collectif rendu à Dieu dans le sentiment de la paternité de Dieu et de la fraternité générale, on entrevoit la religion de Jésus-Christ toute à la gloire de Dieu et pour le bien de l'humanité. S. François a instauré cette ascèse éthico-religieuse en vivant l'Évangile intégral et en amenant le peuple chrétien à l'union affective avec le Christ. Il demeure l'homme catholique et tout apostolique : *Vir catholicus et totus apostolicus*. Il n'est pas le saint de la Pauvreté — ou de la pénitence — ou de l'humilité — ou de la Religion d'oraison, de prières liturgiques, etc. ; — il est tout cela à la fois.Il est le saint du Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Peut-être la nonchalence, — pourquoi ne pas dire la lâcheté — craint-elle de placer à pareille hauteur l'idéal de l'ascèse chrétienne. Par un tour d'esprit qui est effectivement un expédient, d'aucuns en proposent tel autre, plus simple, plus approché de notre humanité. Le problème à poser dans l'hagiographie n'est pas de démontrer jusqu'où un saint, en tant que saint se rapproche de notre humanité, mais bien de quelle manière ce saint étant un homme comme nous a rapproché notre humaine nature de Jésus-Christ, le modèle à qui notre vocation surnaturelle nous presse de devenir semblables.

En étudiant l'ascèse de S. François, en ses écrits, on a l'impression qu'il n'a énoncé aucune formule extravagante ou extraordinaire : formules et réalités sont revêtues du cachet d'authenticité évangélique. De nos jours encore et plus que par le passé,

Digitized by Google

quiconque désire réagir contre l'individualisme égoïste pour restaurer la justice et la charité chrétiennes, personnelles et collectives, apprenne à connaître et à vivre personnellement et socialement conformément aux principes de l'ascèse franciscaine. La règle et la vie des disciples de S. François est celle-ci, à savoir : Observer l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

P. REMY, F. M. C.

Digitized by Google

NOS MAITRES DE SPIRITUALITÉ

LE P. SIMON DE BOURG.

Au milieu de notre siècle matérialiste, on en a fait la remarque, la vie contemplative a trouvé un regain de faveur. Elle est devenue un objet d'études passionnant pour les théologiens ; les philosophes et les hommes de lettres eux-mêmes ne s'en désintéressent pas.

Pour arriver à une définition adéquate de la contemplation on étudie les auteurs spirituels des différents siècles. Dès maintenant cet examen permet de jalonner les « voies de l'oraison » en attendant l'heure où il pourra fixer, sans conteste, la « grande voie traditionnelle » à laquelle les autres aboutissent ou dont elles s'écartent.

Dans cette enquête un champ immense d'exploration est offert par les auteurs spirituels des Ordres religieux. Parmi eux, les Frères Mineurs Capucins, particulièrement au XVIIe siècle, présentent une bibliothèque de littérature spirituelle des plus plus riches et des moins connues (1).

Choisissons l'un de ces auteurs mystiques, le P. Simon, de Bourg-en-Bresse. Après avoir fait connaissance avec l'auteur, la lecture de quelques pages des « Saintes Elévations » montrera ce qu'il convient de retenir son de témoignage dans l'enquête ouverte sur les éléments essentiels de la contemplation mystique.

Si le P. Simon de Bourg-en-Bresse n'est pas complètement

(1)« Plus on étudie les documents et plus on se persuade que leur juste place n'a pas été faite aux Capucins dans l'histoire de la renaissance (mystique) que nous racontons. Zèle ou succès, j'ai comme la certitude qu'ils ne le cédent à personne et néanmoins très peu les connaissent. » (BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, T. II, p. 142) Cet aveu nous fait regretter que M. Brémond lui-même se soit borné seulement à l'étude de quelques écrivains capucins.

Digitized by Google

tombé dans l'oubli, on le doit à la Bibliographie du P. Bernard de Bologne. Les lignes qu'il lui consacre,sont concises, mais elles indiquent suffisamment les qualités du P. Simon. « *Doctrina et eruditione celebris, Verbi Dei praedicatione satis notus, in sanctae orationis studio non perfectus tantum religiosus sed aliorum quoque magister* ».(1)

Le P. Simon « possédait une science et une érudition remarquables, comptait parmi les bons prédicateurs de la Parole divine ; il fut un religieux édifiant non seulement pas son zèle pour l'oraison, mais encore comme guide des âmes dans cette voie. » S'il fut un maître dans la science de l'Oraison,du haut de la chaire ou dans les colloques de la direction particulière,il le fut surtout, croyons-nous, et plus longtemps par l'ouvrage qu'il écrivit sur cette matière. Le livre a pour titre « *Les Saintes Elévations de l'ame à Dieu par tous les degrés d'oraison* », in- 8° (14) 803 (13) pp. Il parut pour la première fois à Avignon, en 1657, chez J. Brameau, imprimeur de Sa Sainteté, de la Ville et de l'Université, avec l'approbation de Pierre du Four, Inquisiteur général. En 1661, il est réédité à Paris, chez Siméon Piget, in-8e de (16) 785 (14) pp.

En 1662, avec un titre modifié, à Paris, chez Denys Thierry.

En 1694, chez Antoine Warin ; l'éditeur s'est contenté de coller un papillon portant son nom et la date sur le nom de l'éditeur de 1661.

En 1768, à Grenoble, chez Philippe Charruys, in-8° de (10) 803 (13) pp.

En 1863, à Paris, chez Périsse, in-12, de XXXIX-295 pp. par Louis Bessière (S.J.) Cette édition ne contient que les deux premiers degrés seulement. (2)

Suivant la coutume du temps, les « *Saintes Elévations* » commencent par une épitre dédicatoire. Le P. Simon ne dédie pas son traité sur l'oraison à un seigneur ou à un prince de ce monde, mais à « *Jésus, Fils de Dieu, le grand-maître de cette divine science* ». « *O mon Roy très-grand,* écrit-il *je vous offre et consacre très-affectueusement ces miennes paroles : paroles non pas vides et creuses, résonnantes par l'artifice persuasif de la sapience humaine, la mémoire et l'effet desquelles, par conséquent, s'évanouiraient avec*

(1) Bibliotheca Fr. MM. Capucc. a P. Bernardo a Bononia ; Venetiis, 1757.p 232.

(2) Pour la désignation des éditions nous abandonnons le P. Bernard de Bologne, *op. cit.*, et le P. Denys de Gènes. *Bibliotheca*...F.F. Min. cap. 1680, p 665. dont les indications sont manifestement erronées.

Digitized by Google

leur son ; mais paroles toutes substantielles et remplies de votre divin esprit, lequel vous avez exprimé aux cœurs dociles et pieux des Ecrivains catholiques et mystiques... »

L'auteur donne dans l'avant-propos les noms de ces Maîtres qu'il a consultés : « saint Denys, saint Bonaventure, Hugues de St-Victor, Harphyus (1), sainte Thérèse, le B. Jean de la Croix, le R. Père Benoît de Canfeld (2) et le P. Archange Ripault (3).

(1)« Henri de Herp, mort en 1477, fut le septième Vicaire des Frères Mineurs Observantins de la Province de Cologne ; ses confrères l'avaient en particulière estime. Après sa mort, on édita en flamand, à Anvers (1501) son *Magnum et novum speculum perfectionis*. Le chartreux Pierre Blomevenna traduisit cet ouvrage du flamand en latin sous le titre : *Directorium aureum Contemplativorum. Accedunt Collationes tres pro cupientibus ad christianae religionis normam pervenire. Tractatulus de effusione cordis. Modus legendi Rosarium Virginis Mariae. Remedia contra distractiones* (Cologne et Anvers. 1513). Peu après il paraissait à Paris (sans date) avec le titre *Directorium quoddam brevissimum, ad consequendam vitae perfectionem*. En 1527 on l'imprimait de nouveau à Cologne.

Le P. Denis de Montefalco, O.M.C., qui l'édita en 1622, eut entre les mains la collection des écrits mystiques d'Harphius, publiée pour la première fois à Cologne en 1556 par les soins du chartreux Bruno Loher, qui la dédia à St Ignace et à ses compagnons (*Theologiae Mysticae D. H. Harphii...cum speculativae tum adfectivae, quae non tam lectione juvatur quam animae puritate, exercitioque obtinetur amoris, Libri tres*).

Cette édition ayant été mise à l'Index, le P. Pierre-Paul Philippius, O.P., en donna une édition corrigée (Rome, 1585) et ajouta une introduction au Livre II, du *Directorium aureum Comtemplativorum*. La *Theologia Mystica* d'Harphius fut de nouveau éditée à plusieurs reprises, par exemple à Brescia (1601) et à Cologne. Il n'est pas douteux que le P. Denis se servit de l'une de ces éditions corrigées ; une très bonne table des matières les plus importantes permet de consulter plus facilement les 800 pages de la *Theologia mystica* d'Harphius. »

P. Fredegand d'Anvers, archiviste général de l'ordre des F.F. M. Cap, *De arte unionis cum Deo, juxta P. Joannem a Fano*.. Roma Curia Generalis F. M. C, 1924, p. 19).

(2) Le P. Benoît de Canfeld, Capucin (1562-1610), écrivain mystique fort estimé du commencement du XVIIe siècle ; il publia la« Règle de Perfection contenant un bref et lucide abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu, divisé en trois parties, in-32, Paris, 1609 ». Cet ouvrage eut de nombreuses éditions et traductions.

Le P. Benoît de Canfeld exerça une influence considérable sur la vie spirituelle de son temps. Maître des Maîtres eux-mêmes, de Bérulle, de Mme Acarie, de Marie de Beauvillier, cette influence déborda les limites du cloître. S. François de Sales écrivait : « On peut laisser lire le livre de la « Volonté de Dieu » jusqu'au dernier chapitre, qui, n'étant pas assez intelligible, pourrait être entendu mal à propos » (Œuvres de S. François de Sales, Ed. Annecy IV, p. IX, en note).

Une traduction italienne fit condamner le livre en 1689. C'est sans doute uniquement sur ce fait que s'est basé le P. Poulain (*Les graces d'oraison*, 9ème édition, p. 595), pour ranger, un peu à la hâte, le P. Benoît parmi les auteurs quiétistes. M. Saudreau dit à ce propos :« Un savant consulteur du Saint-Office, le P. Pie de Langogne, qui devint plus tard Mgr Sabadel, m'a raconté avoir cherché dans les archives du Saint-Office et lu le rapport de l'examinateur qui con-

Digitized by Google

Le P. Simon ne se borne pas à juxtaposer des textes cueillis dans les écrivains consultés, son esprit clair, vigoureux les juge, les analyse, les assimile et nous donne un enseignement solide d'où la note personnelle n'est pas exclue. Laissons-le nous dire lui-même sa méthode de travail : « *mais parce que traitans ces matières les uns sont trop longs et ennuyeux, les autres au contraire trop succincts et abrégés ; d'autres trop abstraits, et pleins de termes ténébreux en un sujet déjà si obscur de soi-même ; d'autres trop secs, sans aucun enrichissement ; d'autres ne proposant aucune matière et viandes préparées pour les commençants, mais instruisant seulement les parfaits ; et d'autres n'observant pas beaucoup d'ordre, ce qui les rend difficiles d'être entendus en un sujet tant éloigné des sens ; j'estime que ce travail ne vous sera pas inutile et fâcheux, mais très utile et agréable, puisque je le rendrai autant que je pourrai petit en paroles et gros en mérite : il n'aura pas beaucoup d'épaisseur mais si bien de substance : il sera court mais il découvrira un nouveau chemin admirable pour arriver à la perfection.* » Avant-propos, p. 15.

En lisant les *Saintes Elevations*, on reconnaît que le P. Simon ne s'est point mépris. Il *n'est ni inutile ni fâcheux*, mais *utile et agréable, petit en paroles et gros en mérite*, etc...

clut à la condamnation du« Chrétien intérieur » de M. de Bernières ; le livre contenait en effet quelques inexactitudes de doctrine, mais de nos jours, m'assurait l'éminent religieux, des erreurs si légères n'entraîneraient pas la condamnation. Ainsi bien que, composés par de vrais mystiques, ils donnassent d'excellents conseils et qu'ils eussent pu faire beaucoup de bien, furent prohibés des ouvrages que les circonstances pouvaient rendre dangereux, parce que tout n'y était pas suffisamment pesé. par exemple, la« Règle de Perfection » de Canfeld, le « Chrétien Spirituel » du P. Surin dont la traduction italienne fut seule examinée. «*La vie d'union à Dieu*, » 3ème édition, Angers, Grassin, 1921.(Ch. IX, p. 354, en note).

Les *Analecta O. M. Cap.* (T. XIII, p. 28, en note) disent à leur tour :« Une étude bibliographique approfondie de la « Règle de Perfection » démontrerait probablement que la condamnation du Saint-Office (29 nov. 1689) visait une traduction italienne défectueuse.Un écrivain mystique, un Maître de la taille du P. Benoît, mériterait de sortir de l'ombre, grâce à une étude sérieuse de sa vie et de ses œuvres. Les *Etudes franciscaines* publieront prochainement une étude sur le P. Benoît de Canfeld écrite par le regretté P. Ubald d'Alençon.

(3) Le P. Archange Ripault prit l'habit le 1 mai 1600, à Paris au couvent de St-Honoré. On a de lui : *La divine naissance, enfance et progrès admirable de l'âme*.....Paris, A. Cramoisy, 1631, in-8°. *L'Abomination des Abominations des Pauvres dévotions*.....Paris A. Cramoisy, 1632, in-8°. Aujourd'hui l'intérêt de ces ouvrages consiste surtout dans le tableau des tendances spirituelles du temps. Le P. Archange mourut le 16 février 1635 à St-Honoré où il avait été gardien. Tout le parlement assista à ses funérailles. Son père après avoir été président à Mortier devint Conseiller d'Etat.

Digitized by Google

On serait peut-être porté à croire qu'après une invitation aussi pressante l'auteur va pousser tout le monde dans l'oraison mystique. Il est trop expérimenté et trop sage pour cela. Voici son conseil : « *Il est utile de ne s'occuper pas beaucoup à la lecture du lecture du troisième degré (contemplation) et des suivants, si Dieu par sa grâce particulière ne nous y admet, de peur que nous ne nous imaginions de posséder les grâces en nous que nous lisons sur le papier, et que tous nos efforts ne soient que naturels.* » Avant propos, p. 5.

Ce conseil de prudence s'adresse aux âmes qui ont besoin d'être guidées, et combien sont dans cette nécessité. Par contre le P. Simon s'en prend avec véhémence à l'ignorance de ceux qui ont la mission de diriger l'action de la grâce dans les cœurs : » « *Pour comble de malheur, la plupart des Prédicateurs, Docteurs, Confesseurs et Directeurs ignorent entièrement ces choses divines, du moins pour le regard de la pratique et de l'expérience...* » p.38. « *Voire même, comme ces beaux maîtres ignorent et veulent ignorer ces choses Divines, ils les méprisent, les descrient, les calomnient et en retirent les âmes...Combien d'âmes dévotes tombées en mains de ces Directeurs inexperts et animaux n'entrent jamais dans ces chemins désirables de l'homme intérieur...* » p. 38.

Après l'exemple de prudence et de sage pondération donné plus haut par le P. Simon on sera moins prompt à taxer d'exagération des reproches aussi sévères.

A l'époque où écrivait l'auteur,la « Conquête mystique » était terminée et les mystiques, depuis plusieurs années, avaient commencé leur« Retraite », devant les suspicions et les attaques de plus en plus nombreuses suscitées pas l'illusionisme et le quiétisme naissant. Fort de la saine doctrine mystique qu'il enseignait le docte écrivain la croyait capable de barrer la route à l'erreur. Pensait-il que bientôt l'attrait pour la nouveauté en matière spirituelle détournerait nombre d'âmes de l'enseignegnement traditionnel pour les jeter dans les imprécisions, les discussions subtiles, les erreurs des disciples de Molinos ?

La limpidité de ses idées est exprimée dans un style précis et net. Le P. Simon déclare : « *J'explique en iceluy avec grande clarté ces matières si ardues et si difficiles et pour cela je me servirai des termes communs et populaires, et d'un discours nullement recherché.* » Op. cit., p. 16.

Si l'on était quelque peu atteint par le préjugé que tout livre parlant mystique soit obscur, il n'y a qu'à lire le P. Simon pour

Digitized by Google

modifier son sentiment. En dépit de la longueur de la phrase, qui est un défaut de l'époque, on le suit sans difficultés tant il éclaire la route, on saisit sa pensée tant les mots employés sont à notre portée. En matière si difficile, il a évité le travers de hausser le ton et de devenir abstrait et ténébreux. Par l'emploi des « *termes communs et populaires* » il rend son enseignement théologique clair et lumineux, mais ce n'est jamais au détriment de la dignité et de la vénération intimement liées au sujet lui-même.

Les images, les comparaisons, fréquentes sous sa plume, éclairent et reposent l'esprit d'une manière agréable et utile.

Il invite l'âme à réprimer jusqu'aux premiers mouvements : « *Comme les nuées, qui ne font que passer, nous couvrent néanmoins pour autant de temps les rayons du soleil, ainsi les premiers et les simples saillies de promptitude qui, pour être sans liberté, sont aussi sans offense, nous eclipsent pourtant pour quelque temps les divines lumières en l'entendement, nous ravissent le sentiment du Divin Amour en la volonté, nous privent du goust de sa Divine présence, et nous rendent honteux de comparoistre devant Dieu.* »(p.43).Le P. Simon enseigne une certaine liberté d'esprit : « *Ne nous embarrassons pas en plusieurs oraisons vocales, et nous donnions point de taxe, ny à leur nombre, ny à leur durée ; car elles empescheraient notre oraison mentale beaucoup utile et plus parfaite ; elles divertiraient nostre esprit uny à Dieu, et elles feroient que nous ne resterions pas libres pour suivre l'attrait et l'impulsion de Dieu.* » (p. 48).

Du manque de mortification dans les regards il dit : « *Nous lâchons nos yeux à la picorée.* » (p.41)

Après avoir chaudement recommandé le désir d'une oraison plus haute : écoutons cette observation de fine psychologie chez ce Directeur d'âmes :

« *Il faut néanmoins advouer que tous ne sont pas bien propres pour cette vie, car les uns sont trop actifs et remuans, propres seulement pour les oraisons vocales : les autres trop curieux ne peuvent s'ajuster qu'aux hautes spéculations des perfections divines ; les autres pour estre d'un naturel rude, ne sont aptes qu'à la méditation des fins dernières ; les autres ne peuvent estre frappez que par des objets sensibles, si bien qu'ils ne peuvent sortir de la considération de la Vie et de la Mort du Sauveur ; les autres sont d'un esprit petit, incapables de choses grandes, et pour le monde et pour Dieu : d'autres vivent dans un perpétuel labyrinthe de scrupules inextricables : et d'autres passent encore presque tout le temps dans des arditez tres pénibles, sans aucun plaisir.* » (p.9)

Digitized by Google

N'est-il pas vrai qu'on éprouve un véritable plaisir devant la pleine lumière des réflexions et explications d'un pareil guide. Aussi on a pensé qu'on lirait avec la même satisfaction et peut être avec profit des extraits plus considérables. On les a choisis dans les chapitre où le P. Simon aborde un point difficile de la vie spirituelle : la grâce de la prière dans la méditation et la contemplation.

En reposant sur les rayons de la bibliothèque les « *Saintes Elévations* » serait-ce trop dire, malgré la rapidité de l'examen, que son auteur possède à un haut degré les qualités caractéristiques d'un Maître spirituel ?

Dans un sujet où naît facilement l'obscurité, il apporte un jet de clarté qui dissipe les moindres ombres. Son style demeure net et précis malgré l'ampleur de la phrase qui sent le grand siècle.

La doctrine est sûre. Continuité de la méditation et de la contemplation, licéité des désirs de l'oraison, accessibilité de la contemplation, admirable voie de perfection dans la contemplation, tels sont quelques-uns des grands principes de l'enseignement spirituel du Père Simon. En cela il est de l'Ecole suivie par les Capucins mystiques du XVIe et du XVIIe siècle.

Les « Saintes Élévations » portent l'Imprimatur de l'Inquisiteur général et l'un des censeurs reconnaît dans ces pages « une doctrine orthodoxe, solide, claire dans son ordre et dans son explication des secrets mystiques de la vie contemplative ».

Dans la préface de sa réédition, L. Bessières disait de l'ouvrage du Père Simon : «Plus nous l'avons étudié, plus nous sommes convaincu de sa grande utilité. » Cette édition date de 1863, à cette époque la contemplation était laissée dans l'oubli ou traitée avec préventions. L. Bessières, tout en reconnaissant la valeur de l'ouvrage, ne fut-il pas coupable de timidité en ne donnant au public que les premiers chapitres traitant des deux premiers degrés d'oraison ?

En 1893, dans ses « Eclaicissements sur les Œuvres mystiques de saint Jean de la Croix (Paris, 1893), le P. Ludovic de Besse, si compétent en matière de vie spirituelle, écrivait : « Il y a des traités dans lesquels cette doctrine est mise à la portée des plus humbles. Nous signalons en particulier « Les Saintes Élévations de l'âme à Dieu par tous les degrés d'oraison », du Père Simon de Bourg, capucin. »

Aujourd'hui, l'ouvrage du P. Simon, réédité dans son entier,

Digitized by Google

trouverait non seulement l'accueil qu'il mérite, mais ne tarderait pas à prendre rang parmi les meilleurs traités d'oraison.

P. JACQUES DE BLOIS

A. LA GRACE DE LA PRIÈRE

« *La grâce excitante et prévenante de Dieu n'est autre que son opération surnaturelle en nos entendemens et en nos volontés.*

Or cette grâce, ou opération de Dieu est double, car quelquefois elle nous émeut dans la médiocrité et pour quelque temps, et d'autres fois elle nous touche puissamment et presque toujours, et pour lors les Autheurs Mystiques disent que nous souffrons et patissons les choses divines.

Lors qu'elle nous émeut dans la médiocrité et pour quelque temps elle demande nos industries, fidélitez et coopérations, et que nous agissions beaucoup de nous-mêmes ; mais lors qu'elle nous touche très-puissamment, et presque toujours, elle nous fait bien agir, mais en telle façon qu'elle entraisne après soi nos industries et coopérations ; et si bien elle demande nos industries, ce sont nos industries très-douces et plus passives qu'actives.

La première grace est commune et ordinaire à tous les hommes pécheurs et justes : Et la seconde est particulière et extraordinaire(1) *pour quelques âmes choisies et bien aymées.*

*La premiè*re *novs rend actifs, et nous fait faire une* Oraison *active. Et la seconde nous rend passifs, et nous fait faire une Oraison passive, laquelle s'appelle simplement surnaturelle* (2). op. c. (p. 214.)

B. MÉDITATION ET CONTEMPLATION

« *La méditation est une considération, ou spéculation, ou ratiocination de l'âme, laquelle procède avec temps, et recherche utilement la nature et propriétez de chaque chose, afin que par elle l'âme apporte la correction à sa vie, émeuve les affections de sa volonté, et rende service à Dieu.*

La contemplation est un regard de l'âme sur Dieu présent, ou sur ses perfections, ou sur quelqu'un de ses sacrez mystères ; regard

(1) Grâce extraordinaire ne veut pas dire grâce miraculeuse, mais distincte de la grâce qui aide nos efforts dans l'Oraison.

(2) Simplement surnaturelle, par opposition à la première forme de prière qui est à la fois surnaturelle et mélangée avec notre action personnelle.

C'est ainsi que le P. Simon écrit« surnaturelle, c'est à dire plus passive qu'active, en laquelle nous soyons plus agis et meus de Dieu que non pas agissans et nous mouvants nous-mêmes » (p. 301).

Digitized by Google

simple, c'est à dire sans la multiplicité et composition de la ratiocination ; regard libre, libre des péchés, des affections déreglées, et des soins superflus de la terre ; regard clair, non pas qui exclue la foi obscure, mais la perfectionne, et qui apporte beaucoup plus de lumière, de gout et d'expérience des choses divines que la méditation ; regard par conséquent certain et assuré, à raison de sa plus grande lumière et plus parfaite expérience des choses Divines ; regard qui engendre l'admiration, parce que par sa grande lumière et parfaite expérience, il nous fait voir les choses divines d'une facon nouvelle et plus parfaite ; regard qui par sa vivacité cause comme la suspension et aliénation de l'âme : regard qui procède de l'Amour de Dieu, et se termine en iceluy, bref regard qui omble l'âme de joye parce qu'il est sans le travail de la ratiocination, que par sa grande lumière il nous donne une assurance des choses de Dieu, qu'il est tout dans le goust et l'expérience de Dieu, et qu'il est tout composé d'Amour. op. c. (p. 215).

C. DIFFÉRENCES ENTRE LA MÉDITATION ET LA CONTEMPLATION

La première différence est, que la méditation du Degré précédent se pratique avec la grâce commune et ordinaire, et ainsi elle n'est qu'active, et même elle est quelques fois purement naturelle sans aucune grâce. Mais cette Oraison affective ne peut point estre exercée qu'auec la grace extraordinaire et abondante ; c'est pourquoy elle est toute surnaturelle, infuse et passive.

La seconde, comme nous agissons de nous-mêmes au Degré précédent, nous faisons ce que nous voulons et nous choisissons telles ou telles affections ; mais en cetuy-cy, comme Dieu nous émeut et agit nous ne faisons plus que ce qu'il veut, nous produisons les affections qu'il nous inspire, et nous ne nous conduisons que par luy, et nous le devons absolument faire, de sorte que nous pouvons approprier à ce sujet ces paroles que Nostre Seigneur dit à saint Pierre : lors que tu étais jeune tu te ceignois toi-mesme, et tu marchois là où tu voulois, mais lors que tu seras vieil, tu éstendras tes mains, et un autre te ceindra et te conduira là ou tu ne voudras pas, ou plutost là ou tu voudras, car tu donneras très-volontiers tout ton consentement à Dieu, qui ne peut te conduire qu'à tout ce qui est le meilleur pour toy.

La troisième: Au degré précédent nous recherchons comme Dieu est présent, mais en cetuy-ci par nos recherches premières, et surtout par l'abondance de la Divine Grâce, et par les Lumières d'en haut, nous goustons et expérimentons vivement la Divine Présence,

Digitized by Google

nous nous voyons tous en Dieu, nous nous sentons tous plongez et perdus en Dieu: de quel costé que nous nous tournions, nous ne pouvons voir que Dieu ; quoy que nous puissions faire extérieurement ou intérieurement, nous ne pouvons voir que Dieu. Il nous est impossible de ne pas voir Dieu, et de voir autre chose que Dieu, et nous sommes tout hors de nous et perdus, ou bien trouvez en Dieu.

La quatrième : au degré precedent il est vray que nous continuons de former les affections de la vue et présence de Dieu : mais c'est par nos industries, et foiblement et petitement, et encore en la quittant souvent, mais en cetuy-ci, c'est fruitivement, trés vivement et attentivement et sans sortir presque jamais.

La cinquième : Au degré précédent, les affections sont foibles, tiédes et languissantes et ne nous émeuvent que faiblement parce que nos faiblesses y opérent beaucoup avec la Grâce : mais en cetuy-cy elles sont ardentes, vigoureuses et efficaces, et jusques là qu'à grande peine nous les pouvons supporter ; par exemple, nous concevons un désir embrasé et insupportable d'accomplir la volonté de Dieu, ainsi que nous lisons de Madame de Chantal ; nous désirons tres ardamment, mais pacifiquement la sainteté et la perfection pour la plus grande gloire de Dieu ; nous sentons un zèle devorant pour le salut des ames ; nous rougissons sensiblement de honte et confusion devant Dieu pour nos misères et indignitez extrêmes nous nous fondons en respects et révérences devant Dieu souverain, et ainsi des autres, car Dieu qui nous émeut est le Tout-Puissant.

La sixième : Au degré precédent les affections sont en partie meditatives et se forment avec des belles spéculations de l'entendement, mais en cetuy-cy elles sont toutes affectives, et sont conçuës par une profession savoureuse de la volonté.

La septième : Les affections du Degré precedent, comme elles sont actives et meditatives, aussi elles individuent, singularisent, et prennent la chose en détail et par parties, mais les affections de ce Degré comme elles sont passives plus de Dieu que de nous, et qu'elles sont affectives et fruitives, aussi elles sont generales et universelles, nous les produisons sans aucun discernement de nous, de notre acte ny d'aucune chose particulière ; en les formant nous nous rendons muets devant Dieu, sans aucunes paroles extérieures et intérieures, et vivant en Dieu comme le bois dans le feu, nous bruslons tous de son amour, sans pouvoir particulariser chose aucune. Par exemple au Degré precedent, j'offre à Dieu pour les mérites infinis de sa bonté, de son amour, de sa souveraineté et de sa Croix, mon corps, mon cœur, mon ame, mes biens, mes parens et mes desseins pour le temps

Digitized by Google

et pour l'éternité. Et en cetuy-cy plus ému et agy de Dieu que me mouvant et m'agissant moy-meme, sans discerner,ny moy ny aucune chose de moy,ny chose aucune hors de moy, sans savoir ce que je fais je me consacre tout à Dieu et envisage en général comme Dieu, tout moy à tout Dieu.

La huitième : Au Degré precedent les affections ont bien quelque douceur, mais légère et comme à fleur de peau ; mais en cetuy-cy la douceur est très abondante, intime et profonde, parce que les affections sont produites particulièrement par le Saint Esprit, la Source infinie de toute douceur ; qu'elles sont dans le travail du discours et de l'entendement, et qu'elles sont toutes conçuës par la volonté à laquelle le gout savoureux appartient.

Bref, la neuvième : Les affections du Degré precedent sont grossières, palpables, sensibles et humaines, donc nous les pouvons librement et facilement déclarer et exposer à un Père Maistre, mais les affections de cetuy-cy sont comme si délicates spirituelles, intimes et divines qu'elles nous sont ineffables, et nous n'osons presque les raconter à un Directeur. » Op. c. (p. 227.)

Digitized by Google

BULLETIN DE THÉOLOGIE MORALE

SOMMAIRE : A. Ouvrages généraux. — B. Ouvrages spéciaux I. Etudes sur la théologie morale fondamentale. — II. Etudes sur les vertus théologales. — III. Etudes sur les vertus morales. — IV. Études sur les Sacrements. — V. Études de théologie pastorale.

A. — OUVRAGES GÉNÉRAUX (1).

1. Signalons d'abord l'excellent manuel de théologie morale de D. M. PRUMMER, O. P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 3 volumes. Fribourg, Herder, 1928. Pour réagir contre la casuistique malsaine qui voulait s'emparer complètement du domaine de la théologie morale, l'auteur insiste davantage sur les principes directeurs que sur les applications, et s'arrête plus longtemps à l'exposé des vertus que des vices. Et avec raison. Car la théologie morale, ne doit pas consister dans une simple nomenclature de péchés, dans un *codex peccatorum*, mais doit tendre plutôt à promouvoir la pratique des vertus. C'est ce que le Père Prümmer s'est efforcé de réaliser dans son manuel. De nos jours, malgré quelques réserves que l'on pourrait faire pour des théories sujettes à discussion, le manuel du R. P. Prümmer, ardent disciple de S. Thomas, a le grand mérite de n'être pas un simple recueil de solutions, plus ou moins justifiées, à l'usage de confesseurs pressés, mais un livre de doctrine.

2. Un autre manuel de théologie morale, non moins réputé est celui des Rédemptoristes C. MARC et F. X. GESTERMANN, *Institutiones morales Alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi Mariae de Ligorio doctrina moralis ad usum scholarum accommodata*, dont la 18e édition, remaniée au point de vue canonique, vient d'être fournie

(1) Nous tenons à faire remarquer que beaucoup de notes ont été empruntées à l'excellente revue *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, dans laquelle d'ailleurs un grand nombre de notices de théologie morale sont de l'auteur de ce bulletin. (N. D. L. R.)

Digitized by Google

par le Père J. B. RAUS, C.SS. R. Paris, E. Vitte, 1927 et 1928, 2 vol. in-8°, XVI- 878 et 901. Suivant l'exemple de ses prédécesseurs, le nouvel éditeur a employé toutes ses forces à donner un exposé aussi fidèle que possible de la morale de S. Alphonse, adaptée aux exigences du nouveau code de droit canonique et des réponses récentes des congrégations romaines. La documentation nouvelle y est pour ainsi dire complète et, dans la révision de ce grand ouvrage, l'auteur a tenu compte des dernières controverses. L'enseignement du grand Docteur y est exposé d'une façon claire avec les applications nombreuses qui en découlent.

3. Le Rédemptoriste C. A. DAMEN vient de publier la onzième édition de la théologie morale de J. AERTNYS, C. SS. R., qui a toujours passé pour un ouvrage à consulter dans les questions difficiles, *Theologia Moralis secundum doctrinam* S. *Alfonsi de Ligorio, Doctore Ecclesiae.* Turin, Marietti, 1928. 2 vol. in-8°, XX-764 et 822 p. Le but de l'auteur, comme du rééditeur, est d'exposer aussi fidèlement que possible, la doctrine de saint Alphonse, complétée toutefois,dans cette nouvelle édition par les documents pontificaux et par l'examen des opinions modernes. Les travaux récents au sujet du probabilisme y sont cependant négligés. Pourquoi ? Il est également étonnant que le P. Damen voie une contradiction dans l'usage simultané de deux horaires différents pour le jeûne encharistique et pour le jeûne ecclésiastique. Il faut encore noter que là où l'auteur condamne, comme un suicide indirect, la grève de la faim, il ne distingue pas suffisamment les circonstances dans lesquelles elle peut être employée. Ces remarques et critiques disent déjà combien l'ouvrage peut gagner en perfection.

4. Notons encore que la deuxième édition du T.II. *De virtutum exercitatione* de la théologie morale, universellement renommée du P. A. VERMEERSCH, S. J., *Theologia moralis. Principia. Responsa. Consilia,* vient de paraître chez Ch. Beyaert, à Bruges. In-8°, XVI-706 p.

5. Un abrégé de théologie morale conforme au nouveau code du droit canonique a été fourni par Gl. CONTE, *Enchiridio di teologia morale conforme ai canoni del Nuovo Codice.* Naples, Pironti, 1928. In-16, XXXVII-383 pp,

6. Un autre compendium de la théologie morale a été publié par F. ZEHENTBAUER, *Compendium repetitorium theologiae moralis.* T. I, Theologia moralis generalis. T. II, Theologia moralis specialis. Vienne, Fromme, 1927. In-12, IV-304 et VIII-358 p.

7. Le P. J. B. FERRERES, S. J. a fait paraître la deuxième édition espagnole de son *Epitome de Teologia moral segun la norma del novissimo codigo canonico, acomodado a las disposiciones de la America latina y del I concilio provincial de Manila y aun a las peculiares leyes civiles de aquellas regiones.* Segunda edicion in Castellano. Barcelone,

Digitized by Google

E. Subirana, 1927. In-32, XXVII-730 p. Toute la substance de la théologie morale est renfermée dans cet ouvrage, qui constitue un résumé bref et clair du grand traité latin du P. Ferreres. De nombreuses corrections ont été apportées à cette nouvelle édition.

8. La morale catholique est l'objet de deux ouvrages allemands :

a) J. LENGLE, *Katholische Sittenlehre*, Fribourg, Herder, 1927. In-8°, VIII-117 p.

b) F. TILLMANN, *Katholische Sittenlehre*, 2e édition. Dusseldorf, Schwann, 1927. In-8°, 169 p.

9. Les fondements de la théologie pratique ont été examinés par M. SCHIAN, *Grundriss, des praktischen Theologie*. 2e édit. *T. I.* Giessen *Töpelmann*, s. d. In-8°, 208 p.

10. Il nous faut mentionner encore deux livres d'éthique. D'abord la philosophie morale de V. CATHREIN, S. J. *Philosophia moralis in usum scholarum*. Editio 14a ab auctore recognita. Fribourg, Herder, 1927. In-8°, XIX-524 p. Inutile de faire l'éloge de ce manuel, dont la 14e édition prouve assez le grand succès qu'il récolte dans les milieux philosophiques. Notons cependant que plusieurs points ont été retouchés. D'abord par rapport à la norme de moralité, l'auteur établit et prouve longuement que la norme prochaine de moralité est la raison ou la nature humaine et que la norme dernière est Dieu. Ensuite, il réfute l'opinion de ceux qui placent le fondement du pouvoir qu'a l'autorité civile de lever des impôts, dans les multiples services que les citoyens reçoivent de l'autorité. Quant à lui, il trouve ce fondement dans la volonté de Dieu qui confère à l'autorité tous les droits qui sont nécessaires à bien gouverner la communauté : parmi lesquels il faut ranger le droit de lever les impôts.

11. Un autre traité de philosophie morale est celui de M. NIVARD, S. J., *Ethica*. Paris, Beauchesne, 1928. In-8°, XXIV-492 p. Mort le 28 février 1925, l'auteur n'a pas pu surveiller l'impression complète de son ouvrage. Ne donnant pas une importance exagérée aux question pratiques, comme cela arrive généralement de nos jours, il s'arrête de préférence à l'exposé des fondements spéculatifs de la morale, auxquels il donne le développement qu'ils méritent. Malheureusement, comme c'est souvent le cas pour tous les traités de philosophie morale, le côté métaphysique, dans la morale générale, est trop négligé. Cela n'empêche que le traité du Père Nivard peut être rangé parmi les meilleurs manuels de philosophie morale récemment parus.

12. Signalons encore le tome II de la théologie morale de C. COLLI-LANZI. *Theologia moralis universa juxta codicem juris canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta*. Vol. II. Turin, Marietti, 1927, In-8°, 423 p. dans lequel l'auteur traite des vertus théologales, des vertus morales, de la vertu de religion et de la vertu de justice.

Digitized by Google

B. — OUVRAGES SPÉCIAUX

I. ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE MORALE FONDAMENTALE

13. Parmi les traités de théologie morale fondamentale, donnons d'abord celui de O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie*. T. I. *Allgemeine Moraltheologie*. Munich, M. Hueber, 1928. In-8°, XIII-388 p. Élaguant tout ce qui est moins strictement du domaine de la théologie morale proprement dite, notamment les questions qui sont plutôt du ressort de la casuistique et du droit canonique, il s'attache de préférence aux principes. Dans cette première partie, qui traite du sujet, de la norme objective de la moralité, de la norme subjective, de l'objet et des habitudes, le traité des lois est particulièrement soigné.

14. Un autre traité allemand de théologie morale fondamentale est celui de J. MAUSBACH. *Katholische Moraltheologie* T. I, *Die allgemeine Moral*, 5e et 6e édition revue et corrigée. Münster, Aschendorff, 1927. In-8°, XI-274 p. Cet ouvrage est divisé en 7 sections et traite successivement de la notion de la moralité, de la loi, de la conscience, des actes humains, de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, des vertus et des péchés. Il faut signaler spécialement l'exposé de l'auteur sur la liberté et les différents facteurs qui peuvent exercer une influence sur la liberté ainsi que sa théorie au sujet des rapports entre la morale et la mystique. La doctrine est généralement solide et puisée principalement chez saint Augustin et saint Thomas.

15. Les fondements de la morale ont été examinés parE. THAMIRY, *Fondements de la morale. Morale naturelle et morale chrétienne*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928. In-8, 240 p. L'homme comme d'ailleurs tout être de sa nature doit agir, doit tendre vers sa fin, d'après les forces, les énergies qui lui sont propres. Dans cette activité naturelle et nécessaire, il doit suivre un certain ordre, un certain plan, certaines règles. Cet ordre, ces normes auxquelles il doit conformer sa conduite, constituent l'ordre moral, la morale, Voilà, dans ses grandes lignes, le résumé de l'ouvrage de M. Thamiry. Conçu plutôt d'une façon littéraire que didactique, il répond admirablement à la mentalité des lecteurs auxquels il s'adresse, à savoir à ceux qui sont croyants et connaissent mal leur religion.

16. Dans *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, M. GILLET, O. P. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. 2e édit. Paris, Vrin, 1928. In-8°, 180 p., ne fait que reproduire, sans aucun changement, l'ouvrage publié en 1905 et ne tient, par conséquent, aucun compte des nombreux travaux et des études intéressantes qui ont été publiés dans ce domaine depuis vingt-cinq ans.

17. Le fondement philosophique de la morale d'après les principes

Digitized by Google

de S. Thomas a été étudié par TH. PLATENBURG. *Wijsgeerige grondslag der zedenleer volgens de beginselen van den H. Thomas van Aquino.* Anvers, Geloofsverdediging, 1927. In-8, 172 p. C'est un traité de morale générale, dans lequel l'auteur parle successivement de la moralité subjective et objective, des vertus et des notions de droit, de devoir, de mérite et de peine.

18. Les fondements thomistes de la morale font l'objet d'un examen sérieux de la part de A. TRANCHO. *Los fundamentos tomistos de la moralidad,* dans *La Ciencia tomista,* t. 38, 1928, p. 20-34. L'auteur distingue dans l'acte humain un élément générique (*acte*) et un élément spécifique (humain). Selon le premier point de vue on a les fondements éloignés de la moralité, selon le second, les fondements prochains. Il énumère et expose ensuite ces différents fondements d'après la doctrine de S. Thomas.

19. *Les bases psychologiques de la vie morale* ont été étudiées par D. PARODI. Paris, Alcan, 1928. In-17, 154 p.

20. *Une Introduction historique au cours de morale générale* a été fournie par E. JANSSENS. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1928. In-12, 110 p.

21. Dans *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* (Münsterische Beiträge zur Theologie, t. 14. Münster, Aschendorff, 1928. In-8, 188 p.), F. WAGNER étudie le principe de la moralité dans l'éthique grecque et gréco-romaine. Comme les philosophes anciens ont émis des principes à la fois très justes et très féconds sur les conditions et même sur la nature de la moralité de l'action humaine, cet ouvrage constitue une introduction très utile à la théologie morale.

22. La doctrine du libre arbitre chez S. Augustin, Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin a été exposée par M. WITTMANN. *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* t. 40, 1927 p. 285 et suiv.

23. O. LOTTIN, O. S. B., *La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du* XIIIe *siècle,* a examiné dans la *Revue thomiste,* t. 10, 1927 p. 350-382, la doctrine de Prévostin de Crémone, de Pierre de Capoue, d'Étienne Langton, de Godefroy de Poitiers, de Guillaume d'Auxerre, de Roland de Crémone et de Hugues de Saint-Cher.

24. Dans *Le traité du libre arbitre depuis le Chancelier Philippe jusqu'à saint Thomas d'Aquin,* paru dans *Revue thomiste,* t. 10, 1927, p. 446-472, O. LOTTIN, O. S. B. établit l'influence que le chancelier Philippe exerça en ce point sur les franciscains : Alexandre de Halès Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud, saint Bonaventure, ainsi que sur Albert le Grand. Il signale aussi pour chaque auteur le progrès réalisé dans sa doctrine et relève les indices d'une dépendance littéraire vis-à-vis de l'un ou de l'autre de ses contemporains.

15. *L'ami du clergé,* t. 44, 1927, p. 753-756 donne un bel article sur *La crainte et ses rapports avec la moralité de l'acte humain.*

Digitized by Google

26. Par rapport à la liberté il faut signaler encore : *Moral freedom*, par M. R. GOBBERT, paru dans *The Journal of Philisophie*, t. 24, 1927, p. 464-472 et *Persönlichkeit und Willensfreiheit* de J.-B. KRAUS, dans *Wissen und Glauben*, t. 24, 1927, p. 523-536.

27. Une étude remarquable sur *Les Passions humaines* a été fournie par A. JOUSSAIN, Paris, Flammarion, 1928. In-16, 282 p. Voir *Etudes franciscaines, Janvier-Février* 1928, p. 107.

28. Dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, t. 17, 1928, p. 383. 403, H. D. NOBLE, O. P., examine *Comment la volonté excite ou refrène les passions.*

29. Plusieurs études intéressantes ont été consacrées aux maladies de la volonté et à la conduite à tenir vis-à-vis de ces maladies. Nous avons d'abord le discours rectoral de D. PRUMMER, O. P. *Psychopathie und Moral.* Friboug (Suisse), S. Paulusdruckerei, 1927. In-8 37 p. Il y décrit brièvement ce qu'est la psychologie, les phénomènes qui la caractérisent, les remèdes qui peuvent la guérir, l'influence sur la responsabilité et les moyens de la prévenir.

30. La responsabilité morale des psychopathiques est examinée dans *La Civiltà Cattolica*, An. 79, t. 1, 1928, p. 234-242. *La responsabilità morale degli psicopatici.*

31. Des thèses intéressantes sur la responsabilité et la conduite à tenir vis-à-vis des malades d'esprit ont été développées par F. HURTH, S. J. *Die dogmatisch-moralischen Leitsätze über Verantwortlichkeit und ihre Anwendung auf Seelisch-Kranke.* Düsseldorf, L. Schwann, 1927.

32. Dans une étude intéressante : *La liberté surveillée du délinquant. Deux ans d'expérience à New-York* (*Etudes*, t. 193, 1927, p. 702-710), H. DU PASSAGE S. J. affirme que les guérisons ont été nombreuses et durables et que c'est un vrai mérite pour les catholiques de New-York d'avoir été les pionniers de cette entreprise.

33. T. HELLER a publié un ouvrage sur la psychopathologie de la jeunesse : *Ueber Psychologie und Psychopathologie des Jugendlichen.* Vienne, Springer, 1927. In-8, V-91 p.

34. Le concept de la moralité a été étudié par Cl. MINDORFF, O. M., *De conceptu moralitatis*, dans *Antonianum*, t. 2, 1927, p. 469-482.

35. E. ELTER, S. J., *Norma honestatis ad mentem divi Thomae* dans *Gregorianum*, t. 8, 1927, p. 337-357 a cherché à définir la norme de moralité d'après la doctrine de S. Thomas.

37. Dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 330-336, K. CRUYSBERGHS, *De ultimo obligationis subjectivo fundamento*, soutient contre Van der Meersch que le fondement dernier de l'obligation subjective n'est pas la volonté de Dieu, mais le principe : « bonum est faciendum ».

38. Une autre étude a été consacrée à la détermination du fondement de l'obligation morale par R. M. BLAKE, *The Ground of moral Obligation*, dans *Journ. Ethics*, t. 38, 1928, p. 129-140.

Digitized by Google

39. A. KOLNAI, *Der Aufbau der ethischen Intention*, dans *Philosophisches Jahrbruch*, 1928, p. 1-16, détermine le rôle de l'intention dans l'acte moral, sa structure, son caractère complexe et le rôle joué par les éléments qui la constituent aux différentes étapes de l'action.

40. Dans *Collationes Namurcenses*, t. 22, 1928, p. 135-140, E. RANWEZ, « *C'est l'intention qui fait l'action* » affirme que la moralité subjective dépend de l'intention de l'agent, mais pas toujours la moralité objective.

41. Le devoir de soumission et le droit de résistance à la loi civile a été exposé par Y. DE LA BRIÈRE, *Le caractère et les limites de la loi civile*, dans *Revue de phil.*, 1928, p. 141-154.

42. Une étude qui développe diverses pensées sur la loi et les formes de la loi a été fournie par G. F. FONTENAILLE *La loi des lois*. Paris, Boudinière, 1927. In-12,187 p.

43. K. CRUYSBERGHS, *De valore legis civilis in foro conscientiae*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 47-50, établit que l'autorité civile a le pouvoir d'imposer une obligation directe en conscience et, par conséquent, de porter de véritables lois.

44. Dans *L'obligation en conscience des lois civiles*, paru dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 55, 1928, p. 139-143. J. SALSMANS, S. J. affirme qu'indépendamment de la volonté du législateur il y a bien des raisons qui imposent en conscience l'observation de la loi : le bien commun, l'obligation déjà préexistante de droit naturel, une situation juridique résultant du droit acquis, la volonté des intéressés. L'obligation dérive du droit naturel : justice légale et justice commutative.

45. Une critique philosophique de la notion de la loi a été fournie par G. RENARD, *La valeur de la loi*. Paris, Recueil Sirey, 1928. In-8, XII-286 p. Il y étudie successivement : 1° le droit ; 2° l'acte juridique; 3° la loi. Il examine comment et pourquoi il faut obéir à la loi.

46. A. RYCKMANS, *Contribution à un débat séculaire. La question des lois pénales*, dans *La cité chrétienne*, t. 2, 1928, p. 984-987, fait la critique de l'ouvrage mentionné de G. Renard et conclut : « Sans lui donner le coup de grâce, il réduira la théorie de la loi pénale peut-être à plus de modestie dans sa prétention de diriger la conscience des chrétiens ».

47. Dans *Règles non préceptives et obligation de conscience*, dans *Collationes Namurcenses*, t. 22, 1928, p. 208 et suiv., E. RANWEZ établit deux propositions indiscutées : 1° Il y a des règles qu'en principe on peut enfreindre sans pécher ; 2° De fait, dans nos communautés religieuses on ne les enfreint guère sans commettre de péché. Pour faire saisir la portée pratique de ces règles on a coutume de les assimiler à des lois purement pénales. On ne peut le faire, d'après l'auteur, que sous certaines réserves.

48. Les doctrines politiques de saint Augustin ont été exposées

Digitized by Google

dans une magistrale synthèse par G. COMBÈS. *La doctrine politique de saint Augustin.* Paris, Plon, 1927. In. 8°, 482 p. Dans l'introduction il énumère les différents ouvrages qui, depuis Tillemont, ont traité les idées politiques de l'évêque d'Hippone et, dans le dernier chapitre, il en étudie l'influence. Entre ces parties, qui montrent « les racines de la pensée d'Augustin dans le passé et ses prolongements dans l'avenir », s'encadre l'exposé de la doctrine même de S. Augustin sur l'autorité, la loi, la justice, la patrie, la guerre, les rapports de l'Église et de l'État, « les six thèmes fondamentaux de la politique d'Augustin, qui sont aussi « les grandes idées directrices de la politique de tous les temps ». Le travail de M. COMBÈS est une synthèse solide et scientifique des doctrines éparses dans les différents traités du Docteur d'Hippone.

49. Le but de V. BOUILLON, *La politique de S. Thomas.* Paris, Letouzey, 1927. In-8°, X-176 p., n'est pas de chercher quelle est la meilleure forme du gouvernement mais il s'agit uniquement de savoir ceci : Saint Thomas eut-il un avis personnel à ce sujet ? Quelle idée se faisait-il des divers régimes ? A-t-il préféré l'un à l'autre ? Et lequel ? Notons toutefois que cet ouvrage, dédié à Ch. Maurras a valu récemment à son auteur une condamnation prononcée par Mgr. RICARD, évêque de Nice.

50. Le même sujet a été traité par D. Lallement, *La doctrine politique de S. Thomas* dans *Revue de Philosophie*, 1927, p. 353 et suiv. L'auteur établit : 1° la régulation de la politique par la morale et la foi ; 2° la définition thomiste des différents régimes.

51. P. JAUARD, *La restauration du droit et de la politique de S. Thomas* dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1928, p. 42-68, passe en revue les ouvrages récents manisfestant l'effort des thomistes pour restaurer la doctrine juridique, politique et sociale de S. Thomas et fait connaître les divers problèmes abordés.

52. M. DEMONGEOT a publié *La théorie du régime mixte chez S. Thomas d'Aquin*, à Paris, Carbonel, 1927. In-8°, 132 p.

53. De F. X. KIEFL, nous avons la belle étude *Die Staatsphilosophie der Katholische Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie.* Regensburg, 1928. In-8°, 302 p.

54. *Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne* ont été édités par G. MICHON (Coll. Les textes du christianisme), à Paris, Rieder, 1928. In-12, 276 p.

55. Dans *Stimmen der Zeit*, t. 115, 1928. p. 210-222, H. SIERP, S. J., *Die Rechte der Minderheiten*, établit que les minorités, englobées dans des états plus grands, conservent le droit naturel à vivre et à développer leur vie culturelle propre.

56. L'attitude historique de l'Église vis-à-vis du nationalisme a été exposée par J. J. BURKE, *Historical attitude of te Church toward Nationalism*, dans *The catholic historical Review*, t. 8, 1928, p. 69-80.

Digitized by Google

57. Le traité *De conscientia* de la *Theologia Mechliniensis* vient d'être réédité : *Theologia moralis universalis. De conscientia. Tractatus ad usum alumnorum Seminarii Archiepiscopalis Mechliniensis.* Ed. 5a penitus recognita. Malines, H. Dessain, 1928. In-8°, IV-115 p. Les controverses les plus récentes sur le traité de la conscience ont été non seulement citées, mais soigneusement discutées. Ce traité, que l'auteur a eu raison de maintenir après celui des lois et avant celui des vertus, comprend 7 chapitres : 1. de conscientia secundum esse physicum ; 2. De certitudine et dubio ; 3. De conscientia secundum esse morale ; 4. Conspectus systematum moralium ; 5. Systematum discussio ; 6. De probabilismo ; 7. De conscientia perplexa et habituali. Notons que l'on n'y rencontre point les arguments habituels pour défendre le probabilisme. Les raisons invoquées par l'auteur sont : 1° Obligatio non certa *vi sui* seu *directe* est nulla ; 2° La possibilité ou la probabilité d'une violation matérielle de la loi ne crée pas une obligation *indirecte* parce qu'il existe *toujours* un motif de permettre cette violation. Tout en devant confesser que la démonstration de la seconde proposition ne nous a pas convaincus, nous pensons que l'argumentation traditionnelle : « obligatio objective incerta non inducit obligationem subjectivam », conserve toute sa valeur en faveur du probabilisme.

58. Des considérations profondes sur la conscience ont été fournies par R. GEIS. *Gewissen und objectives Gesetz.* Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1927. In 8°, 40 p. Dans le premier chapitre, l'auteur montre que le jugement, que nous appelons conscience, n'est pas indépendant, mais ne vaut qu'en tant qu'il constitue une application, une proclamation de la loi objective. Le 2e chapitre décrit la genèse du jugement de la conscience. Le 3e chapitre montre comment on résout les doutes de conscience, comment on arrive à se former un jugement certain concernant la moralité d'un acte : une loi n'oblige que quand on la connaît avec certitude.

59. Dans *Ciencia tomista*, t. 20, 1928, p. 35-37, I. MENENDEZ-REIGADA, O.P., *El Pseudo-probabilismo de fray Bartolome de Medina*, établit que Medina peut être considéré comme le père et l'auteur du probabilisme, mais contre sa volonté et contre son intention, vu qu'il était un éclectique et que tous les systèmes, le tutiorisme, le rigorisme, le probabilisme et même l'équiprobabilisme se rencontrent dans sa doctrine.

60. J-B. RAUS, C. SS. R. *Saint Alphonse et les variations de son système moral*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 55, 1928, p. 241-264 et 334-352, établit d'abord que S. Alphonse ne fut jamais probabilioriste. Ayant déterminé, ensuite, les différentes espèces de probabilistes à l'époque de S. Alphonse, il démontre que S. Alphonse n'a jamais été partisan du probabilisme absolu et qu'il n'a jamais passé du camp des probabilistes dans celui des antiprobabilistes.

Digitized by Google

61. Une étude intéressante *De la nature affective de la conscience* a été publiée par D. BERTRAND-BARRAUD à Paris, chez Vrin, en 1927. In-12°, 155 p.

62. La morale des Jésuites devant les tribunaux fait l'objet d'un article de *La Civiltà cattolica*, ann. 79, t. 2, 1928, p. 122-134, intitulé *La morale dei Gesuiti in tribunale*. L'auteur fait l'histoire de la maxime « La fin justifie les moyens » attribuée aux jésuites et relate deux procès récents à Christiania et Budapest.

63. Dans *La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin* paru dans la *Revue Néoscolastique*, t. 30, 1928, p. 18-44, O. LOTTIN, O. S. B. prouve que le chancelier Philippe et Albert le Grand ont contribué à la constitution du traité de la syndérèse chez S. Thomas ; le premier, en traçant les cadres du traité, le second en rivant la syndérèse à la raison pratique. S. Thomas ne fut pas un novateur dans la question de la syndérèse, mais le fidèle interprète de la pensée de son maître.

64. Un essai de psycho-pathologie générale par rapport à la conscience a été fourni par Ch. BLONDEL, *La conscience morbide*. Paris, Alcan, 1928. In-8, 402 p.

65. Une étude de théologie positive sur l'existence et la nature du péché véniel a été donnée par F. BLÀTON, *De peccato veniali*, dans *Collationes Gandavenses*, t. 14, 1927, p. 184-195.

66. Dans la même revue, t. 15, 1928, p. 31-42, le même auteur a déterminé la doctrine de S. Thomas au sujet de la nature du péché véniel, dans l'article : *De peccato veniali. Doctrina S.Thomae*. La différence fondamentale entre le péché mortel et le péché véniel, d'après S. Thomas, consisterait en ce que le péché mortel est une « inordinatio contra finem », tandis que le péché véniel est une « inordinatio circa ea quae sunt ad finem ». Il faudrait en même temps avoir devant les yeux ce que S. Thomas enseigne au sujet de la moralité objective d'un acte et au sujet de la malice objective des péchés.

67. L'article *Péché véniel et imperfection* de E. RANWEZ paru dans *Ephemerides Théologicae Lovanienses*, t. 5. 1928, 32-49, dans lequel l'auteur soutient que l'imperfection, étant un désordre moral, constitue une faute vénielle, a été l'objet de nombreuses et sérieuses critiques.

68. Contre lui, V. CATHREIN, S. J., *Unvollkommenheit und lassliche Sunde*, dans *Zeitschrift fur Aszeze und Mystik*, t. 3, 1928, p. 115-137 et 221-239, prouve péremptoirement qu'on n'est pas obligé sous peine de péché véniel de choisir ce qui est plus parfait et que résister à une sainte inspiration n'est pas nécessairement un péché véniel.

69. T. RICHARD, O. P. *Le perfectiorisme et S. Thomas*, dans *Revue Thomiste*, nouv. série, t. 11, 1928, p. 1-26, déclare que c'est se mettre en opposition avec S. Thomas que de reconnaître à l'œuvre de perfection ou de conseil un caractère impératif.

Digitized by Google

70. Dans la même revue, t. 11, 1928, p. 276-281, E. RANWEZ *A propos du perfectiorisme* répond au R. P. Richard.

II. — ÉTUDES SUR LES VERTUS THEOLOGALES

71. Un ouvrage sur *La Foi* a été publié par A. GOUPIL, S. J. Paris, Paillard, 1927. In-12, 48 p.

72. Une étude intéressante sur la distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale à propos de l'affaire Galilée a été fournie par L. GARZEND, *L'Inquisition et l'hérésie*. Paris, J. Gamber, 1927. In-8°, 568 p.

73. La foi dans le N. T. a été examinée par A. SCHLATTER. *Der Glaube im N. T.* 4e édit. Stuttgart, Calwer, 1927, In-8°, 622 p.

74. Un article remarquable sur *La nécessité de la foi surnaturelle pour le salut*, par le P. GARRIGOU-LAGRANGE, a paru dans *Nova et Vetera*, t. 2, 1927, p. 4-19.

75. Dans *Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale*, paru dans *Revue des sciences religieuses*, t. 8, 1928, p. 50-68, J. VALETY, estime que le dernier péché de l'homme qui meurt dans l'impénitence finale serait un péché contre la foi, qui entraînerait la perte de l'*habitus fidei*.

76. V. GÉRARD. *Les écueils que la loi rencontre spécialement de nos jours et les atteintes qu'elle peut en recevoir*, dans *Collationes Namurcenses*, t. 22, 1928, p. 28-37 établit : 1° Les dangers extérieurs : influence des systèmes philosophiques, spécialement le naturalisme, le libéralisme, la fausse science, répandus par la presse, le théâtre, le cinéma ; 2° Les dangers intérieurs : orgueil et sensualité, ignorance religieuse.

77. Le même V. GÉRARD, *Les moyens de se prémunir contre les écueils auxquels la foi est exposée*, dans *Collationes Namurcenses*, t. 22, 1928, p. 141-149, détermine : 1° Les moyens de préservation : se prémunir contre les lectures et les spectacles, la fréquentation des incrédules, la soif des jouissances, l'esprit d'indépendance ; 2° Les moyens d'éclairer et de fortifier la foi : la prédication, le catéchisme, la lecture et l'étude, la piété liturgique.

78. Le traité de l'espérance du Père E. JANVIER, O. P., a été traduit en italien par G. BENELLI, O. P., *La Speranza*. Turin, Marietti, 1928. In-8°, VIII-324 pp.

79. R. DE PALMA, O. M. Cap. *L'optimisme christià i lés sévés bases*, dans *Estudis Franciscans*, t. 39, 1927, p. 535-550, déclare que l'optimisme chrétien n'est au fond pas autre chose que l'espérance théologale. Les fondements de l'optimisme chrétien sont : la bonté infinie de Dieu, le Christ, la grâce et les œuvres divines.

80. La doctrine de S. Bonaventure sur la vertu théologale de la charité a été exposée par J. KAUP, O. F. M. *Die theologische Tugend der*

Digitized by Google

Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura. (Franziskanische Studien, Beiheft 12.) Münster, Aschendorff, 1927. In-8°, 100 p. Une recension détaillée de cet ouvrage paraîtra dans les *Etudes Franciscaines.*

81. La vertu théologale de charité par rapport à Dieu, à nous-mêmes, au prochain et à nos ennemis, a été étudiée par H. D. NOBLE, O. P. dans *La Vie Spirituelle*, t. 17, 1928.

82. Dans un commentaire de IIa IIae, q. 23, a. 6-8, M. SCHULTES, O. P., *De caritate ut forma virtutum*, dans *Divus Thomas* (Placentia), t. 31, 1928, p. 5-28, établit que la charité est la plus excellente des vertus : elle est plus parfaite que les vertus morales et la plus importante des vertus théologales. Sans la charité, aucune vertu ne peut être *simpliciter perfecta.*

83. A. LUGAN, *The Gospel and Almsgiving*, dans *The Ecclesiastical Review*, t. 78, p. 569-578, établit que les Évangiles enseignent qu'il faut donner aux pauvres, non tout ce dont les riches n'ont pas besoin (c'est-à-dire le superflu) mais ce dont les pauvres ont besoin.

84. Dans *La Documentation catholique*, t. 20, 1928, p. 195-227, E. DUTHOIT, *Ombres et lumière sur la notion de la charité*, publie sa leçon d'ouverture de la Semaine sociale de Paris, 23 juillet 1928, dans laquelle il réfute les doctrines erronées sur la charité et établit le rôle de celle-ci dans la vie sociale.

III. ÉTUDES SUR LES VERTUS MORALES.

85. La vertu morale surnaturelle de prudence a été l'objet d'une étude intéressante de la part de E. LAJEUNIE, O. P., *La prudence des saints*, dans *La Vie Spirituelle*, t. 16, 1927, p. 589-609.

86. Par rapport à la justice il faut signaler d'abord quelques ouvrages généraux. Parmi eux les ouvrages de A. GOROVTSEFF occupent certainement une place d'honneur. Ce sont : *Etudes de principiologie de droit.* T. I. *Théorie de l'objet du droit.* Paris, E. de Boccard, 1928. In-8°, 100 p., et T. II, *Théorie du sujet du droit.* Paris, Libr. du Recueil Sirey, 1928, In-8°, 22 p.

87. Un ouvrage non moins intéressant est celui de E. SCHWIND *Grundlagen und Grundfragen des Rechts.* Munich, Hüber, 1928. In-8°, VIII-158 p.

88. F. SENN, *De la justice et du droit.* Paris, L. Tenin, 1927, in-8°, 96 p. a fourni l'explication de la définition traditionnelle de la justice et donne aussi une étude sur la distinction du *Jus naturale* et du *Jus gentium.*

89. La conception marxiste du droit a été étudiée par A. RAPPOPORT. *Die marxistische Rechtsauffassung.* Berlin, S. L. Prager, 1927. In-8°, 54 p.

30. Le domaine respectif dans lequel s'exercent et opèrent le droit

Digitized by Google

et la religion, est décrit par L. BAUR, *Religion und Recht*, dans *Der katholische Gedanke*, t. I, 1928. p. 227-50.

81. Deux autres ouvrages généraux sur le droit méritent d'être signalés, celui de P. CUCHE, *Conférences de philosophie du droit*. Paris, Dalloz, 1928. In-12, 128 p., et celui de L. DUGUIT, *Les doctrines juridiques objectivistes*. Paris, Recueil Sirey, 1928, In-8°, 41 p.

92. Une étude substantielle et approfondie sur l'obligation morale de payer les impôts a été publiée par A. JANSSEN, *De Zedenleer en het Belastingwezen*. Anvers, Rue des Tanneurs, 30, 1927. In-8, 26 p. Il y examine successivement le droit de l'État de lever des impôts et l'obligation pour les citoyens de les payer, les conditions requises pour que les impôts levés soient justes, les principales objections contre l'obligation de payer les impôts et la déclaration des revenus.

93. P. KEHL. *Die Steuer in der Lehre des Theologen des M. A.* Berlin, Ebering, 1927. In-8°, XI-403 p., examine la doctrine des théologiens du moyen âge par rapport à l'obligation de payer les impôts.

94. Une autre étude bien faite sur la justice des impôts est celle de O. v. NELL-BREUNING, S. J., *Steuervereinheitlichung und Steuergerechtigkeit*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 114, 1928, p. 298-310.

95. Dans *Etudes*, t. 195, 1928, p. 48-57, R. BROUILLARD, *Causerie de morale. A propos des élections législatives. Cas de conscience sur le devoir de voter*, donne, sous la forme de cas de conscience, les principes et les applications, empruntés à la théologie morale, sur le devoir de voter et de bien voter.

96. Une bibliographie détaillée du suicide a été donnée par H. ROST, *Bibliographie des Selbstmordes*. Mit textlichen Einführungen zu jedem Kapitel. Mit 54 Bildern. Augsburg, Haas et Grabherr, 1927. Ià-fol. XVI-383 p.

97. Le problème du suicide aux États-Unis a été étudié par A. FRENAY, O. P. *The suicide Problem in the United States*. Boston, Gorham Press, 1927.

98. Un article très intéressant sur le péril de mort et le suicide dans les grands raids d'aviation a été fourni par R. BROUILLARD. *Causerie de morale. A propos des grands raids d'aviation. Suicide et péril de mort*, dans *Études*, t. 193, 1927, p. 688-701. Ses idées principales sont : le suicide volontaire et direct est absolument défendu par la loi morale ; le suicide indirect peut être quelquefois licite ou obligatoire. L'ensemble des raids se trouve, en principe et en général, légitimé par une véritable utilité commune. Cependant, comme ces raids exposent à des dangers véritables, on ne pourra s'y exposer qu'à condition de ne pas rejeter toute prudence et d'avoir en chaque occasion quelque chance d'y échapper.

99. Les meurtres si fréquents de nos jours des enfants non encore nés ont constitué l'objet d'un examen moral de la part du D.Ubrich, *Der Mord der Ungeborenen*. Schwelm-i-Westf., G. Meiners, 1927, In-8°,44 pp.

Digitized by Google

100. Le même problème a été examiné par F. von Streng. *Um das Leben von Mutter und Kind.* Lucerne, Räber et C°, 1928.

101. G. Clément, *Le droit de l'enfant à naître*, 2e édit. Bruges, Beyaert, 1927. In-16, 120 pp. (Voir plus loin.)

102. La gestation extra-utérine est l'objet de sérieuses études du P. H. Davis, S. J., dans *The ecclesiastical Review*, t. 77, 1927, p. 275-291, 405-414).

103. Les thèses du P. Davis ont été critiquées par P. A. Finney, *A medico-moral problem-ectopic gestation*, ibid., t. 78, 1928, p. 54-71.

104. La même revue, t. 78, 1928, p. 413-416, contient la réponse de H. Davis, S. J. *A medico-moral Problem : ectopic gestation.*

105. Dans *Abortion and the embryological Theory*, paru dans *The ecclesiastical Review*, t. 78, 1928, p. 626-631, il est exposé que la théorie de l'animation n'affecte en aucune façon la législation du Code par rapport à l'avortement et que la théorie embryologique, comme la théorie de l'infusion immédiate, n'ont que des connexions purement académico-historiques avec les canons 9854 et 2350, §1.

106. Dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 27, p. 264-268, J. Pubben, C. SS. R., *De justitia commutativa*, prétend que pour un œil arraché il ne faut faire aucune restitution ex justitia commutativa : ubi restitutio facienda est in genere diverso, nulla adest aequalitas nec ulla erit compensatio damni.

107. Une étude à la fois psychologique, philosophique, juridique, pédagogique, historique, sociologique et littéraire sur le mensonge a été donnée par O. Lippmann et P. Plaut. *Die Lüge in psychologischer, philosph., juristw, pädagog., histor., soziol., sprach-und litteraturniss. und entwicklungsgesch.* Betrachtung. Leipzig, Barth, 1927. In-8°, XII-577 pp.

108. Le Père O. von nell Breuning, S. J., qui avait déja publié un article sur *Volkswirtschaft. Wert und Unwert der Börsenspekulation*, dans *Stimmen der zeit*, 114, 1927, p. 46-56 vient de fournir un livre de morale sur les opérations de bourse, intitulé : *Grundzüge der Börsenmoral.* Fribourg, Herder, 1928. In-8°, XX-226 p. La partie la plus importante de l'ouvrage est celle qui traite de la spéculation proprement dite. Les conclusions de l'auteur y sont assez sévères. (Cf. Ephem. Theol. Lovan., 1928, p. 689-690.)

109. La *Documentation catholique*, t. 18, 1927, p. 451-457, publie une étude sur *Le travail et le capital dans la conception chrétienne*, dans laquelle, I. Seipel affirme que le travail n'est pas l'unique source de la production des richesses, mais que le travailleur a droit sur cette partie des biens qui résultent de son travail. Il y a un ordre économique chrétien, mais il ne coïncide avec aucune phase historique de l'histoire économique.

110. La doctrine du Christ au sujet des biens temporels a été étudiée par M. De Jonghe, *Doctrina Christi de regimine bonorum tempo-*

Digitized by Google

ralium, dans *Collationes Brugenses*, t. 27, 1927, p. 436-447. Il établit : 1° que la possession et l'aquisition des richesses, quoiqu'elles constituent un danger pour le salut, ne sont pas mauvaises en elles-mêmes ; l'attachement affectif aux richesses est condamné et c'est un précepte de donner des aumônes ; la renonciation volontaire aux biens temporels est conseillée comme un moyen pour arriver à une perfection plus grande ; — 2° que le Christ a défendu le droit de propriété.

111. J. HENRY. *Une critique du Marxisme*, paru dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 22-40, relève la critique pénétrante et pertinente que M. De Man a fait subir au marxisme dans son ouvrage : « Au delà du Marxisme. »

112. Les obligations morales contenues dans la vie économique moderne ont été relevées par H. ROST, *Der katholische Gedanke im Witschaftsleben*, dans *Wirtschaftwissenschaftl. Vierteljahrschefte*, 1928, Januarheft.

113. F. KELLER, *Kapitalistische Unternehunmg und katholische Moral*, dans *Theologie und Glaube*, t. 19, 1927, p. 780-794, réfute l'assertion qu'un catholique ne peut pas sans pécher exercer le commerce ou l'industrie.

114. Le même auteur trace les devoirs et les obligations morales de l'industriel et du commerçant catholique : *Der Katholik des kapitalistisher Unternehmer*, dans *Der neue Reich*, t. 10, 1928, p. 375-377 et 398-399.

115. Dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 16-26, le Père V. CATHREIN, S. J., *Die Eigentumslehre des Viktor Cathrein*, défend sa doctrine sur le fondement du droit de propriété, son objet qui n'est pas déterminé par la destination naturelle de la chose, ainsi que sa doctrine sur les différentes espèces de droit, contre les attaques de Lugmayer et de la « Wiener Richtung ».

116. Le travail, considéré comme l'objet d'une obligation morale, a été étudié par M. KENIS, O. P. *De arbeid als zedelijke verplichting*, dans *De Gids op maatschappelijk gebied*, t. 23, 1928, p. 143-148.

117. Un article très intéressant sur une question actuelle : *Un catholique peut-il être socialiste ?* par A. VALENSIN, a paru dans la *Revue apologétique*, t. 46, 1928, p. 335-408. Il y établit que la doctrine courante du socialisme paraît contredire sur des points fondamentaux la conception chrétienne de la vie et que, comme parti, le socialisme se montre anti-chrétien et révolutionnaire. Il concède toutefois que l'aspiration vers un ordre social meilleur que celui dont un siècle de libéralisme économique a établi parmi nous les branlantes assises n'est pas à rejeter à priori.

118. Le Père A. ARNOU, S. J., attaque les gains outrés et exagérés dans *Moralis respectus negotiationum. De impugnando lucro immoderato*, paru dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, t. 17, 1928, p. 1*-17*

Digitized by Google

119. Un article sur la moralité des assurances a paru dans *Pastor Bonus* (Trier), t. 39, 1928, p. 203-208 de la main de O. MEISTER, *Versicherung und Sittlichkeit.*

120. Dans *Principes chrétiens de colonisation.* Bruxelles, La cité chrétienne, 1927. In-12, 30 p., le Père A. MULLER, S. J., s'inspirant des doctrines du P. François de Vittoria, tâche de prouver la légitimité de la colonisation. En règle générale celle-ci ne se légitime pas par l'occupation, parce que les peuplades, quelque primitives qu'elles soient, sont généralement organisées, ni même par une cessation contractuelle, parce que le contrat se trouve généralement vicié par l'erreur ou la violence. Il n'y a pas d'autres titres universels à la colonisation que le principe de la destination providentielle des biens du monde et celui de la mission civilisatrice de la colonisation.

121. R. PHILIPS, *Le catholicisme libéral.* Bruxelles, La Cité Chrétienne, 1928. In-12, 54 p., retrace l'histoire du catholicisme libéral, entendu dans son sens le plus strict, tel qu'il est condamné par l'Église et il interprête deux documents importants : *Les cas de conscience* de Mgr PARISIS et les discours de Malines de 1864 de MONTALEMBERT : *L'Eglise libre dans l'état libre* qui, matériellement, contiennent des doctrines que le Saint-Siège a condannées dans le *Syllabus.*

122. Une étude sur le travail de la femme mariée a été publiée par M. BAERS, *Loonarbeid der gehuwde vrouw.* Bruxelles, Algemeen Secretariaat des christelijke sociale vrouwenwerken van Belgie, 1928. In-8°, 54 p. La conclusion de ce beau travail est que, si l'on veut sauver la société au point de vue religieux et moral, il faut abolir le travail de la femme mariée, soit par une loi, soit par des contrats collectifs.

123. Le professeur de Théologie morale de l'Université de Louvain, A. JANSSEN, déjà si avantageusement connu par ses nombreuses publications, vient d'éditer une étude sur le droit d'association qu'a le personnel des services publics : *Het vereenigingsrecht van het personeel der openbare diensten,* dans *De Gids op maatschappelijk Gebied,* t. 23, 1928, p. 441-453.

124. E. BOULOC a exposé ses théories au sujet de la guerre dans *La croisade de l'esprit. Une nouvelle doctrine de la guerre et de la paix.* Paris, F. Alcan, 1928. In-8°, 336 p.

125. La prière a été l'objet de plusieurs études. W. A. BROWN, a publié *The life of prayer in a world of Science.* New York, Scribner, 1928, In-8°, 194 p. et à J. E. WISHART nous devons *The fact of prayer, its problems and possibilities.* New York, Revell, 1928. In-8°, 225 p. FAYEY, C. SS. Sp. a donné *Mental prayer according to the teaching of S. Thomas.*

126. Plusieurs travaux ont été consacrés à la vocation sacerdotale et religieuse : *Zur Priesterberufsfrage,* de W. STOCKUMS dans *Theo-*

Digitized by Google

logische Revue, 1928, p. 41-46 et *La vocazione allo stato religioso ed ecclesiastico* de A. PUCETTI, O. P. Florence, Libr. edit. Fiorentina, 1927. In-16, 114 p. De même à propos de l'ouvrage du P. RAUS, C. SS. R., *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et les prescriptions du Code*, Paris, Vitte, 1926, F. HURTH, S. J. a publié quelques notes : *Zur Frage nach dem Wezen des Berufes*, dans *Scholastik*, t. 3, 1928, p. 94-102.

127. Par rapport aux vœux solennels de religion, A. FERNANDEZ, O. P., *Vota solemnia religionis eorumque dispensabilitas secundum S. Thomam*, dans *Ciencia thomista*, t. 19, 1927, p. 394-409, commentant II^{a} II^{ae}, q. 88, a. 11 de S. Thomas, déclare que d'après la doctrine du Docteur angélique: *fieri nequit etiam per auctoritatem S. Sedis ut religiosus, manente qualitate status religiosi, solvatur a custodia castitatis, ut matrimonium contrahere possit.*

128. Dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. 55, 1928, p. 429-436, J. SALSMANS S. J., *Le pouvoir paternel d'annuler les vœux*, affirme que, puisque l'on peut entrer, à l'âge de 15 ans, en religion malgré ses parents, ceux-ci n'ont pas le pouvoir d'anéantir un vœu de ce genre. Le pouvoir d'annuler les vœux ne s'explique pas adéquatement par le seul droit naturel.

123. W. BOING, M. S. C. *De verplichting van mishooren voor reizigers op zee*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 27, 1927, p. 260-264, établit les conditions requises pour que les passagers soient obligés d'entendre la messe à bord d'un navire.

130. Dans *Eid und Meineid in ihrer Bedeutung fur das heutige Rechtssleben*, paru dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 103-117. O. MEISTER donne la législation ancienne sévère, qui considère le faux serment comme un crime contre la religion; point de vue que la législation moderne abandonne. Il fait ressortir les dangers que cela présente pour la justice et la contradiction que le procédé moderne implique.

131. La portée du serment devant les juges est étudiée par F. BOHM, *Die Tragweite des gerichtlichen Zeugeneides*, dans *Theol. prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 580-584.

132. P. D. *Moze li patriotizam biti sorhunararna* ? (Le patriotisme peut-il être une vertu surnaturelle ?) dans *Nova Revija*, t. 7, 1928, p. 150-161, défend la sentence affirmative, avancée par le P. Vlasic, contre les attaques du P. Talija.

133. P. GILOTAUX a publié *Patriotisme et internationalisme*. Paris, Téqui, 1928. In-12, 278 p.

134. Un traité sur la loi du jeûne et de l'abstinence, d'après les dispositions du droit canonique, la doctrine de la théologie morale et les indults accordés à l'Espagne et à l'Amérique latine a été fourni par A. JARDI, O. F. M. *Tratado practico* de *la Ley de Ayuno y Abstinencia*. 2e édit. Vich, Editorial Serafica, 1927

Digitized by Google

135. Woodworth RAYMOND donne, la doctrine de l'Église primitive sur l'usage des vins et des boissons fortes dans *The teaching of the early Church on the use of wine and strong drink*. New York, Columbia University Press, 1927. In-8°, 170 p.

136. Dans *Archiv für katholischse Kirchenrecht*, t. 108. 1928, p. 97-98, J. HARING, *Die Beobachtung des Fastengebotes auf Reisen*, expose les difficultés pratiques d'observer en voyage la loi générale de l'Église sur le jeûne, et exprime le désir de voir régler la question par l'autorité.

137. *Les cahiers catholiques*, t. 9, juin 928, 1p. 1-16 ont publié un article *La luxure* par BROUSSILLARD, dans lequel plusieurs sujets sont traités : le luxe et la mode. la crise de la pudeur, les lecteurs, les spectacles, les romans, etc.

138. *La culture du corps selon la conception chrétienne de la personne et de la vie* a été étudiée par E. DÉVAUD, dans *Nova et vetera*, 1928, p. 65-80.

139. Un travail analogue par P. SCHMITT, *Kørperkultur nach kath. Grundsätzen*, a paru dans *Rottenb. Monatschrift*, 1927, p. 332-343.

140. Un examen de ce que l'on appelle la Nacktkultur, sous tous ses aspects et dans toutes ses manifestations a été fait par J. CH. SCHULTE, O. M. Cap. *Müssen wir Katholiken gegenüber der heutigen K perkulturbewegung unseren Standpunkt revidieren*, dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 262-287.

141. La littérature et les images obscènes ont été le sujet d'une attaque de la part de J. DINKHAUSER. *Der Kampf gegen Schmutz und Schund*, dans *Das neue Reich*, t. 10. 1928, p. 569-570, 593-594, et 617-618.

142. Les danses modernes ont été traitées par B. VAV ACKEN, S. g. *Moderne Tanze* dans *Theol. prakt. Quartalschrift*, t. 80, 1927, p. 734-748.

143. Le même sujet a été abordé par K. CRUYSBERGHS. *Dans en Zedenleer*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 560-569.

144. *Mode und Sünde*. Ravensburg, Douische Buchhandlung, 1928, In-12, 36 p. de G. ERBARMEN constitue un appendice de son bel ouvrage *Frauenmode und Seelsorge*, contre les toilettes actuelles des femmes.

145. Les principes de la morale chrétienne et naturelle qui sont à la base de la vie sexuelle normale ont été exposés par R. GEIS, *Katholische Sexualethik*. Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1927. In-8° 95 p. Après avoir étudié le côté biologique de la vie sexuelle, l'auteur expose la morale et la pédagogie de la vie sexuelle,et met en lumière la valeur de la chasteté, les moyens de la garder dans la jeunesse, à l'âge mûr, avant et dans le mariage. Dans ce beau travail, l'auteur démontre une fois de plus que la conception chrétienne du mariage et de la vie sexuelle est la vraie, la seule vraiment conforme à la nature des choses.

Digitized by Google

146. D. VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfrvulichkeit.* Munich, J. Kösel et F. Pustet, 1928. In-8°, VIII-213 pp., va au fond même de la question et examine ce qui fait et constitue la pureté et la virginité et en quoi consiste l'idéal de ces vertus.

147. Le mariage et la virginité ont été traités par H. MAYER, O. S. B., *Ehe und Jungfrâulichkeit.* Beuron, Verlag der Kunstschule. 1928. In-8°, 24 pp.

148. Le problème de la virginité tel qu'il se présente dans l'époque moderne a été examiné par F. KAIBEL : *Das Problem der Virginität in der heutigen Wende der Weltanschauung.* Weimar, Pauzes-Verlag, 1928. In-8°, 20 pp.

149. L'excellent ouvrage de G. HOORNAERT, S. J., *Le combat pour la pureté,* vient d'être traduit en allemand par J. STERNAUX, S. J., *Der Kampf um die Reinheit.*

150. La grande valeur et la haute excellence de la virginité ont été décrites par K. EGGER, S. J., *Die fünf Edelsteine der Jungfräulichkeit.* Vienne, Verein Volksbildung, 1928. In-12, 48 pp.

151. Une psychologie du narcissisme a été publiée par A. HESNARD, *L'individu et le sexe.* Paris, Stock, 1927. In-12°, 227 pp.

152. La virginité a encore été traitée par H. GATTERER. S. J., *Die Jungfräulichkeit.* Innsbruck, Rauch, 1927. In-8°, 16 pp.

153. Le même auteur a consacré une étude à la pudeur et aux sentiments de la pudeur : *Schamgefühl und Schamhaftigkeit.* Innsbruck, Rauch, 1927. In-8°, 32 pp.

154. Un travail sur la psychologie de l'âge de puberté a été fourni par E. SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters,* 9e édit. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1928. In-8°, XV-359 pp.

155. La psycho-analyse d'après Freud a été étudiée, commentée et critiquée par J. D. J. AENGENENT et F. S. VAN BOUWDIJK-BASTIAANSE, *Psycho-analyse volgens Freud,* Voorhout, Uitgeverij « Foreholte », 1927. In-8°, 34 pp. Ce sont deux conférences dont l'une étudie le Freudisme au point de vue scientifique et religieux et l'autre au point de vue médical. Critique serrée du Freudisme qui rejette comme fausses les assertions suivantes, bases du Freudisme : dans l'homme, il n'existe qu'un seul sentiment de plaisir qui est à la racine de tous les autres plaisirs, c'est la *libido sexualis* ; toutes les maladies nerveuses doivent être attribuées à un conflit érotique. Les conclusions de l'auteur enlèvent évidemment toute valeur scientifique au Freudisme.

156. Un autre ouvrage sur la même matière est celui de A. HESNARD, *La Psychanalyse. Théorie sexuelle de Frèud.* Paris, Stock, 1928.

157. Un examen détaillé sur la psychologie et la pédagogie de la jeunesse à l'âge de la puberté a été institué par O. TUMLIRZ, *Die Reifejahre. Untersuchungen zu ihrer Psychologie und Pâdagogie* 1e Partie. 2e édit. Leipzig, Klinkhardt 1927. In- 8°, VIII-271 p.

Digitized by Google

158. Un ouvrage sur la déontologie médicale et les tendances sexuelles a été publié par A. CASTRO-CALPE. S. J., *Deontologia medica en las tendencias sexuales de los celebes*. Madrid, E. Maestre. 1927. In-8°, XVI- 176 p.

158. W. J. A. J. DUYNSTEE, C.SS.R. *De ieer der kuischheid*. Roermonde, J.J. Romen, 1927. In- 8°, 159 p., donne en flamand, un traité complet « de castitate et vitiis contrariis. »

159. La vie sexuelle, dans toutes ses manifestations, a été traitée par H.J.SCHIM VAN DER LOEF, *Het voortplantingsleven van den mensch*. Roermonde, J.J. Romen, 1927. In- 8°, 106 p. L'éducation de la vie sexuelle par livre, tout en étant dangereuse et souvent pleine de périls pour la jeunesse, peut cependant aussi faire beaucoup de bien,si elle est donnée d'une façon sérieuse et chaste. Et tel est l'ouvrage de M. Schim van der Loef, qui est imprégné d'un esprit catholique et surnaturel et qui donne une conception si élevée du mariage et de la chasteté que, loin de causer des dommages aux âmes de la jeunesse mûre, il élèvera plutôt ces âmes et les entraînera à pratiquer la chasteté. Quant au contenu de ce précieux ouvrage, qu'il nous suffise de dire qu'il traite toutes les questions qui se rapportent à la vie sexuelle.

160. Faire comprendre la nature et le rôle de la vie sexuelle à la lumière de la foi, tel est le but de M. GATTERER, S.J. dans *Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben*. Innsbruck, Rauch, 1927. In-8°, 116 p.

161. L'essai d'éducation sexuelle de J. B. DEELEN, *Het sexueele in den mensch*. Bois-le-Duc, Malmberg, 1927. In-8°, 126 p., est bien réussi. Il ne se contente pas seulement d'indiquer les devoirs impératifs de la chasteté, il donne aussi toujours le pourquoi des obligations catégoriques. De tout ce volume découle un haut respect pour la vie sexuelle et pour la chasteté et la noble tentative de donner à la jeunesse les pensées de la raison et de la foi sur la vie sexuelle.

162. Deux autres brochures destinées à être mises dans les mains des parents chrétiens, poursuivent le même but. Ce sont : *Die Erziehung des Jungen zur sittlichen Reinheit*. Düsseldorf, Verlag der kathol. Schulorganisation Deutschlands, 1927. In-8°, 36 p. et *Die Erziehung des Mydchens zur sittlichen Reinheit*. Ibid, 1927. In-8°, 39 p. Après avoir donné les principes généraux, elles insistent sur cette grande vérité que l'éducation sexuelle, pour être fructueuse, doit être donnée dans les cadres d'une éducation foncièrement chrétienne. Ce travail constitue un précieux guide pour les parents qui ne peuvent pas se désintéresser du grave problème de la chasteté de leurs enfants.

163. Le problème de l'éducation de la chasteté a encore été examiné par L. SCRENIN. *Il problema dell' educazione della castità*, dans *La Scuola cattolica*. ser. 6, t. 10, 1927, p. 271 et suivantes.

Digitized by Google

164. Une tentative pour faire comprendre la psychologie de la jeunesse moderne aux éducateurs et aux directeurs de la jeunesse a été faite par L. BOPP, *Das Jugendalter und sein Sinne.* 2e édit. Fribourg, Herder, 1927, In-8°, XII-364 p. et F. J. SCHIMMEL, *Leven en verzorging der rijpere jeugd.* Tilburg, Drukkerij van het R.K. Jongensweeshuis, 1927. In- 8° 66 p. qui est tributaire du premier.

165. L'éducation sexuelle a encore été traitée d'une façon générale par L. LAMERS, *Sexueele Voorlichting* dans *Dux*, t. I, 1927-1928, p. 107-111 126-136 et 139-142 Quelques indications pratiques pour l'éducation sexuelle progressive des jeunes filles ont été fournies par A. SEGEWISS *Eenige praktische wenken tot geleidelijke voorlichting voor meisjes.*

166. La question : *L'éducation sexuelle, par qui doit-elle être donnée?* a été étudiée par J. SALSMANS, S.J. *Wie zal voorlichting geven?* dans *Dux*, t. I, 1927-1928, p. 136-138. La mère doit la donner aux filles et aux garçons avant la puberté ; le père doit continuer ensuite l'éducation des garçons. Il ne convient pas au prêtre de la donner aux filles et il doit user de beaucoup de prudence avec les garçons.

167. Dans *Um die Reinheit der Jugend,* Düsseldorf, Schwann, 1928. In-8°, 175 p., le P H SCHILGEN, S.J., montre aux parents, prêtres et éducateurs quelles sont les forces occultes qui travaillent à détruire les efforts des éducateurs et l'influence de la grâce. Il indique comment conduire l'éducation pour qu'elle soit féconde en résultats.

168. L'éducation sexuelle à l'âge critique a été traitée par H. PUTZ, *Durch die schlimmsten Jahre. Sexualpädagogische Gedanken zur Verständigung von Jugendreife und Aufklärung.* Breslau Kathol. Sonntagsblatt, 1927. In-8° 80 p. L'auteur insiste sur la nécessité d'une initiation indirecte aux mystères de la vie, mais imprégnée d'un religieux respect, s'adressant à la volonté plus qu'à l'intelligence. A. VOGELE traite le même sujet dans *Sexuelle Not und sexuelle Aufklärung der Jugend,* dans *Das Neue Reich,* t. 10, 1927-1928, p. 1025-1028, 1048-1051.

169. A propos du vœu en faveur de l'introduction obligatoire de l'éducation sexuelle, émis au Congrès de Nancy (29-31 mai 1928) V. LOISELET a écrit *Un problème d'éducation* dans *Etudes,* t. 196, 1928, p. 214-221.

170. Quelques études sur la vertu morale de force ont été fournies par E. LEROUX : 1° *Notio virtutis fortitudinis,* dans *Revue ecclésiastique de Liége.* t. 19, 1928, p. 223 - 227 ; 2° *De virtutibus fortitudini annexis, ibid.* 288-291 ; 3° *De vitiis oppositis fortitudini aut virtutibus fortitudini annexis, ibid,* p. 357-361.

171. La force requise dans le prêtre a été traitée par E. F. *Garesché,* S.J. *The priest's fortitude,* dans *The homileter and pastoral Review,* t. 28, 1928, p. 723-730. P. AMÉDÉE TEETAERT

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Liber memorialis Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Capuccinorum, quarto jam pleno Saeculo ab Ordine condito (1528-1928), editus jussu Ministri Generalis Rmi P Melchioris a Benisa *in supplementum ad Vol XLIV, Analecta Ordinis.* Romae, apud Curiam Generalem, Via Boncompagni, 71, 1928. In-4, pp. XVII-430.

Le Révérendissime Père Melchior de Benisa, ministre général de l'ordre des Frères-Mineurs Capucins, a voulu commémorer le quatrième centenaire capucin en élevant à la gloire de la famille franciscaine qu'il régit un monument digne de celle-ci. De cette pensée est né le « Liber memorialis » dont les *Etudes franciscaines* entreprennent aujourd'hui une rapide analyse.

* * *

Le « Liber memorialis » est divisé en deux parties distinctes. La première comprend les *Documenta officialia data quarto elapso saeculo a confirmatione canonica Ordinis* (I-XVIII). La seconde groupe une série d'articles dus à des plumes compétentes, rédigés en des langues diverses.

Au premier rang des documents officiels se présente la lettre adressée par S. S. Pie XI au Rme Père Melchior de Benisa à l'occasion de ce centenaire. Le Souverain Pontife rappelle que le rejeton capucin est sorti du tronc franciscain et qu'il est devenu, à son tour, un autre arbre, gigantesque et tutélaire. Puis le Pape loue les Frères Mineurs Capucins pour les services qu'ils ont rendu à l'Eglise par la parole et par les œuvres.

A la voix du chef de l'Eglise exaltant la famille capucine fait écho celle du cardinal protecteur de l'Ordre, Mgr Granito Pignatelli di Belmonte, qui félicite le Rme Père Général et se joint à lui pour rendre grâces à Dieu.

Ensuite le Rme Père Bonaventura Marrani, ministre général de l'Ordre des Frères-Mineurs, vient affirmer que l'*Ordo germanus Fratrum Minorum* s'associe à la joie des F. M. Capucins.. *Car*, ajoute-t-il, *il y a entre les deux Ordres une relation nécessaire de fraternité : ils ont le même séraphique Père la même Règle, la même très haute pauvreté, la même charité, le même esprit, de prière et d'apostolat. « La vitalité de l'Ordre des Frères Mineurs capucins*, dit-il encore, *atteste que l'intervention providentielle de Dieu présida à leur naissance favorisa leurs développements, les protégea et assura leur prospérité* ». Ce témoignage est d'importance et il prend, de suite, figure historique. La lettre si bienveillante et si fraternelle du Rme Père ministre

Digitized by Google

général des Frères-Mineurs trouvera une audience empressée auprès de chaque Frère Mineur capucin.

Joignant ses éloges à ceux qu'a bien voulu dispenser si paternellement aux Capucins le Rme Père Bonaventure Marrani, le Rme Père Alfonso Orlich, ministres général de Frères-Mineurs Conventuels, célèbre à son tour, les mérites de la famille capucine. Le Rme Père Orlich se plaît à rappeler les liens qui ont unis les premiers Capucins à l'Ordre des Frères Mineurs Conventuels et il termine sa remarquable lettre en souhaitant que les trois familles séraphiques, minoritique, conventuelle et capucine, travaillent d'un seul cœur, à la réforme de l'univers chrétien.

Le Minitre général de la Compagnie de Jésus, le Rme Père W. Ledochowski, se joint au concert unanime de louanges, entonné par les Franciscains de toute obédience en l'honneur de leurs frères cadets, les Capucins. Dans une lettre, débordante de sympathie, le supérieur de l'illustre Compagnie s'étend avec complaisance sur la fraternité d'armes qui exista, au XVIe et XVIIe siècles, entre Jésuites et Capucins, apôtres du même Verbe, martyrs de la même cause.

A ces voix autorisées le Maître général des Frères-Prêcheurs, le Rme Père Bonaventura G. Paredes, se devait, en sa qualité de successeur du Saint qui a donné à François un immortel baiser, de joindre la sienne. Il l'a fait au nom de « l'ordre frère », A cette aimable démarche s'associe S. B. Paul-Pierre XIII Terzian, patriarche arménien de Cilicie qui, chef de l'Eglise arménienne catholique, tient à remercier, en une lettre pleine de cœur, les missionnaires attitrés du Patriarchat, les Frères-Mineurs Capucins !

* * *

Ce bref compte-rendu de la partie officielle terminé, passons maintenant à l'examen de la deuxième division du « *Liber memorialis* ».

Le T. R. P. Frédégand d'Anvers, archiviste général de notre Ordre, ouvre le feu avec sa coutumière maîtrise. Son article est intitulé : *l'apostolat des Frères Mineurs Capucins* (pp. 1-51 ». Dans une courte introduction l'illustre archiviste général nous apprend que « la congrégation naissante des Capucins ... adopta sur le champ les formes traditionnelles de l'apostclat franciscain (p. 1) » et s'adonna« avant tout à l'apostolat le plus éloquent : celui de l'exemple » (page I). Puis l'auteur, dans un premier paragraphe, dépeint le genre d'éloquence en vogue au XVIe siècle. En chaire la pitrerie le disputait au paganisme (pp. 2-4). La réaction vint des Jésuites, des Théatins, des Somasques, des Barnabites, mais surtout des Capucins. Leurs premières Constitutions obligeaient ces derniers à prêcher fréquemment et évangéliquement (*Constitutions* de 1529, 1536, 1552, 1575) (pp. 4, 5). Les prédicateurs capucins y compris fra Matteo da Bascio s'étaient acquis de la réputation au sein de l'Observance. Dans l'ensemble, les Capucins rénovèrent totalement la prédication en Italie (pp. 12 à 20).

Le T. R. Père Frédégand consacre un entrefilet très original à l'Apostolat des frères lais. « Saint Félix de Cantalice prêchait d'exemple, à sa manière, mais frère Egide d'Orvieto faisait de véritables sermons, en chaire et à l'église. D'autres frères laïcs encore distribuaient « à profusion les exhortations familières » (p. 24).

Digitized by Google

L'auteur nous entretient ensuite de l'apostolat exercé par les Capucins dans les lazarets et sur les champs de bataille (pp. 24 à 31).

Le savant auteur dédie le paragraphe second de son travail aux « missionnaires ». Il nous conduit à la suite des PP. François de Conca, Bonaventure de Lucques, Pierre de Plaisance, Philippe de Roccacontrada sur les côtes de Barbarie, en Algérie, en Tunisie. Avec lui nous accompagnons les embassadeurs de l'unité catholique auprès des orientaux et nous assistons au quasi martyre de Saint Joseph de Léonisse, puis nous traversons d'autres mers et débarquons avec le Père Yves d'Evreux et ses compagnons au Maragnon, enfin nous terminons notre voyage en passant par la Perse et le Congo. (pp. 31 à 38). Les premiers missionnaires capucins, on le voit, ne connaissaient pas de barrières à leurs ambitions apostoliques.

Le paragraphe troisième de cette remarquable étude nous initie aux beautés de l'apostolat capucin au-delà des Alpes. Le P. Frédégand d'Anvers nous montre les nouveaux fils de François faisant, après que Grégoire XIII leur eut ouvert l'univers entier (6 mai 1574), « la conquête de la France, des Pays-Bas, de l'Espagne, de la Suisse, luttant contre les protestants pour l'unité de la foi, travaillant à maintenir l'union et la paix entre les princes » (pp. 38 à 44). Puis nous suivons nos aînés « dans la tourmente », nous sommes témoins du martyre et de la glorification du Bienheureux Apollinaire de Posat ; nous revivons les différentes persécutions qui, depuis la Révolution, ont décimé, dans toute l'Europe, les phalanges capucines. Le T. R. Père Frédégand ne veut pas laisser le lecteur sur ces impressions attristantes et il nous entraîne à la suite des restaurateurs de l'Ordre en France, en Italie, en Espagne et des propagateurs du tiers-ordre « vers des temps meilleurs » (pp. 38 à 51).

* * *

Après avoir initié son lecteur aux secrets de l'apostolat capucin, le P. Frédégand d'Anvers le conduit au R. Père Emidio d'Ascoli qui se charge de lui montrer « *I primi conventi dei Fratri Minori Cappuccini* ». Avant d'en commencer la visite, l'érudit cicerone esquisse d'abord un tableau des « moti di reforma nell' Ordine francescano » (pp. 54-55) ; puis il dépeint l'« ambiente spirituale della riforma cappuccina » (pp. 54 à 56) et la « difficoltà dei primi passi ». Après avoir retracé les allées et venues de Matteo da Bascio et des frères Ludovico et Raffaele da Fossombrone, le P. Emidio d'Ascoli nous fait remarquer que l'existence des premiers frères de la vie érémitique fut, de 1525 à 1528, « una vita errabonda e piena di situazioni drammatiche » (pp. 56 à 58). Pendant que Matteo da Bascio, fort de l'autorisation verbale obtenue de Clément VII, prêche à toute créature, les deux Tenaglia, poursuivis par leurs anciens supérieurs, se réfugient dans un ermitage que les Conventuels mettent à leur disposition près de Cingoli, à Sant'Angelo di Monte Acuto. Excommuniés ainsi que Matteo. ils s'enfuient chez les Camaldules à Cupramontana, d'où ils gagnent l'ermitage de Pascilupo. Relevés de l'excommunication, puis pourvus de tous leurs apaisements canoniques, grâce à la bulle « *Religionis zelus* » les nouveaux réformé s'installents dans une masure adossée à la chapelle de Saint-Christophe, à Camerino. Ils se transportent ensuite

Digitized by Google

dans l'humble monastère, mis à leur disposition par les Hiéronimites à Colmenzone, occupent un ermitage à Montemelone, un autre à Santa Maria dell' Acquarella près Albacina et tiennent, en ce dernier lieu, leur premier Chapitre général, en avril 1529. (pp. 58 à 64).

Le premier couvent construit selon l'idéal capucin est celui de Renacavata, édifié pour les frères par Caterina Cibo, duchesse de Camerino, leur bienfaitrice. Ce pauvre monastère, construit en forme de quadrilatère, apparaît comme une réplique de Saint-Damien. Il faut citer encore le couvent de Fossombrone, où par ordre du Saint-Office résida, pendant quatre ans, saint Joseph de Copertino (1653-1657) et celui de Pietrarabbia, près Montefeltro, cité natale de Matteo da Bascio. (pp. 66 à 70).

Des Marches, les Capucins se répandent en Calabre. Les chanoines de la cathédrale de Reggio leur font don de l'ermitage de Valletuccio. Peu après les réformes s'établissent à Castello di Palania. Enfin les Basiliens leur offrent l'antique église de Saint-Elisée, « nel bosco di Galatri. » (pp. 73-74).

Après que la réforme naissante eut essuyé victorieusement plusieurs crises qui l'eussent dû perdre, une magnifique floraison de couvents capucins eut lieu dans toute l'Italie. En un mot, en vingt ans, de 1528 à 1548, les réformés ont fondé plus de cent couvents et recruté plus de deux mille cinq cents adhérents (p. 74). Fut-il jamais réforme franciscaine plus populaire et plus décisive ?

* * *

Pour tenter d'expliquer ce mouvement remarquable le R. P. Cuthbert de Brigthon, l'auteur d'une originale « Vie de Saint François » dont nous possédons en français une adaptation, a rédigé, en anglais, une étude intitulée « Fra Matteo da Bascio ».

L'auteur commence par établir que la réforme capucine est loin de devoir son existence au seul Matteo. Il est même très probable que cet Observant ne songeait nullement à réformer l'Ordre. Ses ambitions de perfection étaient personnelles. Ce furent les deux frères Ludovico et Raffaele de Fossombrone qui engagèrent Matteo malgré lui dans le mouvement de réforme dont le but était de revenir à l'observance intégrale de la Règle franciscaine.

D'autres religieux Observants Paolo da Chioggia Bernardino d'Asti etc. contribuèrent providentiellement au succès de l'entreprise. (p. 75). A ces réflexions strictement conformes aux faits, le R. P. Cuthbert ajoute cette remarque non moins conforme aux faits que les Capucins ont procuré la réforme de tout l'Ordre séraphique en déterminant le mouvement des Riformati ; des Déchaussés et des Récollets (p. 75).

Le P. Cuthbert démontre ensuite que les nouveaux fils de François héritèrent de la simplicité d'âme de fra Matteo. Cette simplicité anime les Constitutions rédigées sous le vicariat du Père Bernardino d'Asti, elle vivifie les activités des premiers réformés. Aussi, bien que fra Matteo da Bascio ait vécu en dehors de l'Ordre, son influence s'est pourtant perpétuée au sein de la réforme capucine. Les Frères-Mineurs Capucins ont vécu le rêve esquissé en 1525 par le Père Mathieu et sanctionné à la même

Digitized by Google

date par le Pape Clément VII. « ils ont observé la Règle, à la lettre et sans glose » (pp. 76-78).

* * *

Après avoir lu les quelques pages dédiées par le P.Cuthbert à Mathieu de Bascio, l'on peut se demander si la simplicité des premiers Capucins s'accommodait de la science ? A cette question va répondre un spécialiste, le P. Hilarin Felder, dans un copieux travail intitulé : *Die Studien in ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*.

Afin de pouvoir traiter la question avec une ampleur suffisante, le P. Hilarin commence par esquisser l'état des études dans l'Ordre des Frères-Mineurs depuis les environs de l'an 1400. Il nous montre les promoteurs de l'Observance, saint Bernardin de Sienne, saint Jean de Capistran, saint Jacques de la Marche, jaloux de faire marcher de pair la vertu et la science. Les Constitutions observantines de 1557 prouvent bien que les Supérieurs poussaient de toutes leurs forces leurs sujets vers les études. Pourtant certains Observants, épris de la Réforme, soupiraient après une limitation des études (p. 76 à 83).

Quant à Mathieu de Bascio, ce n'était pas un homme de science mais plutôt un moraliste prêchant « les peines et les vertus, les vices et la gloire ». Louis de Fossombrone aimait plus la solitude que la science, Raphaël, son frère, était convers, seul le quatrième Capucin, le Père Paul de Chioggia fut un scientifique (p. 85). Est-ce à dire que les nouveaux réformés méprisaient la science ? Certes non ! Le pape Clément VII, le 27 mai 1530, leur impose des études suffisantes pour pouvoir prêcher avec compétence et avec fruit la divine parole. Les premières Constitutions, peu suspectes de favoritisme à l'égard des savants, permettent pourtant aux prédicateurs d'emporter trois livres en voyage. Les Constitutions de Bernardin d'Asti imposent l'étude de la sainte Ecriture. La fréquentation des scolastiques est également conseillée et les ouvrages des docteurs franciscains, ceux de saint Bonaventure en particulier, sont proposés aux studieuses méditations des frères (pp. 85-89).

Les Constitutions de 1575 font une obligation aux Supérieurs d'ouvrir une maison d'études par province. Les Chapitres généraux successifs recommandent à l'occasion les études ; aussi celles-ci sont-elles, en 1643, en pleine efflorescence.

Le R. Père Hilarin Felder décrit tout au long le programme imposé aux étudiants par les Constitutions de 1643 (pp. 105-108). Il faut remarquer que les Capucins furent plutôt Bonaventuristes, certains cependant, étaient Scotistes, d'autres Thomistes. Quelques-uns, à la suite du Père Jean-Marie d'Udine, tentèrent une impossible entreprise : mettre d'acord saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et le bienheureux Duns Scot (pp. 89-130). En principe le maître préféré des Capucins est toujours le Docteur Séraphique.

* * *

Le regain de faveur dont jouissent les études historiques attire l'attention sur les sources de l'histoire capucine. Or il n'en est pas de plus pure que la Chronique de Bernardin de Colpetrazzo, aussi devons-nous

Digitized by Google

être reconnaissants au P. Frédégand d'Anvers, d'avoir bien voulu nous dépeindre « *la vita dei primi Fratri Minori Cappuccini secondo la Cronaca di Bernardino da Colpetrazzo.* » Le savant archiviste publie (pp. 130-173) de cette chronique une version inédite. Avant de l'étudier il fait la critique des documents antérieurs, les chroniques du Père Mario da Mercato Saraceno et du Père Giovanni Romeo da Terranova auxquelles il préfère de beaucoup la « *Semplice e devota Storia dell'origine della congregazione dei Fratri Cappuccini* (p. 134).

Cette œuvre sincère est divisée en trois livres. Le premier raconte loyalement les circonstances qui firent naître la Réforme capucine. Le deuxième narre la vie des Capucins qui se signalèrent par leur sainteté. Le troisième dépeint les observances auxquelles s'astreignaient les premiers réformés. Bernardino da Colpetrazzo n'a certes pas cherché à faire œuvre littéraire. Sa « Simple et dévote histoire » est dépourvue de toute préoccupation humaniste, pourtant elle plaît, elle captive comme tout ce qui est beau parce que simple (pp. 134-136).

Le premier livre de cette chronique prouve que le mobile qui poussa les réformés à se séparer de l'Observance fut le désir de pratiquer strictement la Règle. Le deuxième livre contient un grand nombre de biographies et nous offre une ample récolte « di santi esempi e di salutari esortazioni » (p. 140). Le troisième livre traite de la façon de vivre, des usages et des austères vertus de nos premiers Capucins avec ce qui est la récompense divine de la sainteté, le miracle. La *Semplice e devota Storia* se termine par un aperçu sur la prédication des premiers Capucins et par des considérations sur l'observance du Testament de Notre Séraphique Père Saint François et sur la nécessité du labeur (p. 168-173).

* * *

Dans le travail suivant le P. Agustin de Albocacer se propose de nous entretenir de l'*Influencia de la reforma capuchina en el modo de representar a San Francisco en la pintura.*

Après avoir regretté que la photographie n'existât pas au XIIIe siècle l'auteur établit en une copieuse introduction que la forme capucine de l'habit franciscain est celle qui se rapproche le plus du patron primitif. Les lecteurs des *Etudes Franciscaines* connaissent le thème. Le P. Gratien en a donné ici-même une étude abondante et complète (1). Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à cette question définitivement tranchée et, après tout, d'un intérêt secondaire.

Passons plutôt en revue les artistes qui, depuis la réforme capucine, ont adopté la nouvelle représentation de l'habit franciscain. En Italie saluons, en courant Barthélemy Passerotti (1530-1592), Jacques Robusti (1512-1594), Jacques Ligozzi (1543-1632), Ludovico Cardi (1559-1613), Guido Reni (1575-1642), Carlo Dolci (1616-1686), le Tiépolo (1693-1770) qui tous traitèrent saint François sur le même modèle capucin.

Rappelons les illustres peintres espagnols Ribera (1588-1656), Zurbaran (1559-1662). Murillo (1618-1682), etc. dont François exalta le génie.

(1) Cf. *Etudes Franciscaines*, t. XXXVIII, pp. 493 et ss. (*Saint François d'Assise au musée du Trocadéro*).

Digitized by Google

En France sortons de l'oubli Laurent de la Hire (1606-1656) qui n'est pas le seul peintre français, comme le R. Père Agustin semble le penser, qui ait traité le sujet qui nous préoccupe (1).

Dans les Pays-Bas renouons connaissance avec Rubens (1577-1640) et Van Dyck (1599-1641) dont les images de Saint François hantent toutes les mémoires (pp. 220-224).

Après avoir traité son sujet avec une abondance de documentation que le cadre restreint d'une recension nous interdit par malheur d'exploiter au profit du lecteur, le R.P. Agustin de Albocacer aborde l'« *arte moderno* ». Il cite un grand nombre de peintres italiens parmi lesquels nous relèverons seulement Rossignoli, Sœur Marie-Joseph Carsi et le professeur Corio, de Turin (p. 224-225).

L'exploitation du thème capucin a illustré, en Espagne, Jose Benlliure, et l'aquarelliste dom Pedro Subercaseaux Errazuris, O. S. B. d'origine chilienne, devenu moine à Solesmes (p. 226).

Parmi les Français le R. P. Agustin distingue le seul Maurice Denis, l'illustrateur des « Fioretti ». Il est regrettable que l'auteur ne cite ni Burnand ni l'œuvre de Benezet, le décorateur de la Drèche (Tarn) qui demeure le grand peintre « capucin » du XIXe siècle. Sa « vie de Saint François » exécutée dans le chœur des Tiercelins, à Notre-Dame de la Drèche, devrait être connue de tous les amateurs (2).

Le R. Père Ephrem de Kaynia, O. M. C., de la province belge, est considéré par l'auteur comme un peintre à la fois hiératique et mystique de beaucoup d'avenir.

Fritz Kunz parait au R. P. Agustin épuiser en Allemagne le sujet. On peut être surpris qu'il ignore le nom de son confrère Fr. Rudolf de la Province de Bavière, élève de Feüerstein, peintre doué d'un talent à la fois viril et mystique, apprécié non seulement outre-Rhin mais encore à Rome même.

* * *

Grâce au P. Ernest-Marie de Beaulieu, nous pourrons désormais parler en connaissance de cause de *La Sainteté dans l'Ordre des Frères Mineurs capucins* ».

Le biographe du « Saint de Toulouse » a fait revivre intensément les séraphiques figures de S. Félix de Cantalice, le premier saint qu'ait produit la réforme, de saint Fidèle de Sigmaringen, le protomartyr de la Propagande, de saint Laurent de Brindes, l'émule et peut-être le rival en gloire de saint Bonaventure, de saint Joseph de Léonisse, martyr et apôtre, de saint Séraphin de Montegranaro, une figure des « *Fioretti* », de sainte Véronique Giuliani « la plus extraordinaire des saintes de l'Ordre et peut-être de toute Église » (p. 254) ; des bienheureux Agathange de Vendôme, Cassien de Nantes, Apollinaire de Fribourg, martyrs, Ange d'Acre, Benoit d' Urbin, Diégo Joseph de Cadix, Bernard de Cor-

(1) Cf. *Revue Sacerdotale*, années 1921-1928, Chroniques, passim, un certain nombre d'entrefilets sur des représentations picturales ou sculpturales inédites de Saint François, notamment t. VII, pp. 20, 26, 51, 81, 82, 104, 115, 217, etc, etc...

(2) Cf. P. GODEFROY. *Deux sources de mysticisme pictural, Assise, La Drèche*, Librairie Saint François, prix : 2,50 fr.

Digitized by Google

leon, Bernard d'Offida, Crispin de Viterbe, Felix de Nicosie et de la bienheureuse Marie-Madeleine Martinengo (pp. 254 à 284). Après avoir parcouru ces substantielles quoique brèves monographies, nous nous surprenons à demander avec l'auteur au Séraphique Père « de garder à notre blason capucin le vif éclat dont nos saints et bienheureux, l'ont fait briller » (p. 284)

* * *

Plusieurs parmi le saints capucins évoqués avec tant de brio par le P. Ernest-Marie ont été missionnaires, par exemple saint Fidèle de Sigmaringen, saint Joseph de Léonisse, les Bienheureux Agathange et Cassien, Ce n'est pas comme tels pourtant qu'il les a étudiés. Ce soin et celui de jeter un regard d'ensemble sur les missions capucines a été confié au P. Clemente de Terzorio, procureur général des missions, relevant des Frères-Mineurs capucins.

Fino ai termini del mondo con la Croce. tel est le titre de son article. Après quelques considérations préliminaires, l'auteur en vient à dépeindre (p. 288) l'état des missions. Il rappelle tout ce qu'elles doivent au Rme Père Bernard d'Andermatt, ministre général, qui les a ressuscitées. Puis il passe en revue les missions d'Europe au nombre de trois : Constantinople, Candie et la Bulgarie (p. 288 à 292) ; les missions de la Turquie d'Asie (p. 292-299) ; celles des Indes orientales (p. 299-316) d'Afrique (p. 316-322), d'Amérique (p. 322-325) et d'Océanie (p. 325-326). Au cours de cette randonnée accomplie d'après les points de repère les plus sûrs, le P. Clemente da Terzorio, a l'occasion de saluer nombre d'évêques capucins : NN. SS. Cannavô, Canova, Reynaudi, Menini, Carrara, Massaia, Cahagne, Jarosseau, Gumy etc. et aussi, les Pères Michele de Carbonara et Daniele da Varazze. L'histoire de ce dernier, mort lépreux, est connue de tous (pp. 325-326).

* * *

Les missionnaires constituent l'infanterie coloniale d'un Ordre religieux. Leur existence et leurs exploits ne s'expliquent qu'en fonction des effectifs globaux et de l'esprit qui anime l'ensemble de la troupe. Voilà pourquoi il était de toute importance que le « *Liber memorialis* » nous fournit des statistiques, nous fixât sur le nombre des Frères Mineurs capucins et nous renseignât sur leur formation. C'est l'illustre savant que pleurent la Province de Paris et l'Ordre entier, le P. Edouard d'Alençon, qui à l'aide de son *Brevis conspectus evolutionis Ordinis* et de ses *Primigeniae Legislationis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum textus originales seu Constitutiones anno* 1536 *ordinatae et anno* 1552 *recognitae* s'est acquitté de cette tâche.

Le *Brevis conspectus*, comme son titre l'indique, est un résumé de l'histoire de l'Ordre, mais pour schématique qu'il soit, il fera les délices de l'historien tant il est abondant en renseignements et en références de première main. Il n'est peut-être pas indifférent de signaler que les Frères-Mineurs capucins étaient trente, en 1529, répartis en quatre ermitages, seize mille neuf cent soixante six, en 1625, groupés en quarante-deux provinces, comprenant onze cent quatre vingt douze cou-

Digitized by Google

vents, trente deux mille huit cent vingt et un en 1754, disséminés en soixante trois provinces dont relevaient dix-sept cent quinze couvents. Après la Révolution, quand ils purent se rétablir en 1847, ils étaient encore onze mille cent cinquante-deux. En 1927 leur nombre s'élevait à onze mille cent quatre, encadrés dans cinquante trois provinces et neuf cent huit couvents. (pp. 329-332).

L'ancien archiviste et définiteur général de l'Ordre en retraçant l'histoire des Constitutions des Frères de la vie érémitique (pp. 335-339) et celle des Frères-Mineurs dits Capucins (1536) (pp. 339-532), revisées en 1552 (pp. 353-356), a projeté sur les origines de l'Ordre et de la législation d'abondantes lumières. Il sera impossible d'écrire désormais sur les commencements de la réforme capucine sans se référer au travail du P. Edouard d'Alençon, résumé d'ailleurs de ses écrits antérieurs.

L'édition parallèle, faite par le vénéré défunt, des textes de 1536 et de 1552 (pp. 356 à 419) permet de constater que l'esprit primitif est resté substantiellement le même dans l'ordre des Frères Mineurs capucins puisque les anciennes constitutions n'ont subi que des remaniements et des adaptations de détail. D'intéressantes « *Annotationes* (pp. 420 à 430) terminent ce solide travail et le *Liber memorialis* ».

* * *

Cette recension, à la fois trop longue et trop brève, ne serait pas complète si elle passait sous silence la présentation de l'ouvrage. Les illustrations sont nombreuses, jamais banales, toujours parfaitement en rapport avec la texte. L'ensemble compose un volume qui prendra place sur de studieux rayons, auprès des reliques du passé, avec honneur pour les bibliothèques et profit pour les lecteurs.

P. GODEFROY, de Paris, O. M. C.

Commentarium Lovaniense in Codicem Juris Canonici, editum a Magistris et Doctoribus Universitatis Lovaniensis. Vol. I. Tom. 1. **Prolegomena** par A. VAN HOVE, Jur. Can. Dr et Mag. et in Univ. cath. Lov. Prof. Malines, H. Bessain, 1928. In-8, XX-373 p. fr. 40.

C'est avec un vif plaisir et une grande satisfaction que nous saluons l'apparition du premier tome de ce grand ouvrage et que nous recommandons vivement cette collection aux lecteurs des « *Etudes Franciscaines* ». La solidité du travail est d'ailleurs garantie et assurée par la compétence des collaborateurs. C'est, en effet, à l'initiative du Père A. Vermeersch, S. J. que les professeurs de droit canonique à l'Université de Louvain, MM. R. Koerperich, A. Monin et A. Van Hove, et un groupe d'anciens étudiants de l'Université ont entrepris la publication d'un commentaire étendu sur le code de droit canonique. Parmi les anciens étudiants qui ont promis leur collaboration, figurent les noms illustres de J. Brys, professeur au grand séminaire de Bruges, F. Claeys Bonnaert, du grand séminaire de Gand, A. Gougnard, du grand séminaire de Malines, et les pères J. Creusen, S. J. et. J Janssens, S. J. professeurs au « Collegium Maximum » des Jésuites, à Louvain. Le but poursuivi par ces différents auteurs dans leurs commentaires peut se résumer comme suit : « exposer l'historique des institutions canoniques, interpréter le texte du code, en déduire une

Digitized by Google

exposition méthodique de la législation en se tenant strictement à l'ordre du Code, s'efforcer de rechercher les motifs de la loi, en déterminer les applications et, le cas échéant, critiquer soit la formule de la loi, soit la disposition elle-même en ce qu'elle peut avoir de défectueux. » Voilà donc, en raccourci, le programme du nouveau commentaire sur le code du droit canonique (Cfr. *Ephem. Theol. Lovan.*, t. 6, 1929, p. 194-195). Tout concourt ainsi à nous présager la valeur, l'intérêt, l'importance et la solidité de ce nouveau commentaire. La publication sera divisée en cinq volumes et chaque volume comprendra le nombre de tomes que réclament l'étendue et l'importance des matières.

Le premier tome de cette importante collection vient de paraître sous le titre de : *Prolegomena*. Il est dû à M. le Prof. Van Hove qui y a rassemblé et collectionné les résultats vraiment prodigieux de ses recherches patientes et prolongées au sujet des sources du droit et de la littérature canonique. On n'a qu'à parcourir, même superficiellement, ce bel ouvrage pour se convaincre bien vite de la somme énorme de travail qu'ont demandé la rédaction et la composition. Il est divisé en cinq parties. La première traite de la notion du droit en général et de la notion du droit canonique et établit la différence qui existe entre les sciences juridiques et morales. Dans les sciences juridiques il faut distinguer les lois purement canoniques, c'est-à-dire portées par l'Eglise, de celles qui sont de droit divin, naturel et positif. Dans la deuxième partie, l'auteur indique les *fontes constitutivi* du droit qui régit l'Eglise : 1. le droit divin, positif et naturel ; 2. le droit humain ou canonique, c'est-à-dire les personnes qui ont le pouvoir législatif dans l'Eglise, soit pour créer un droit nouveau, soit pour donner force de loi ecclésiastique aux dispositions du droit civil.

La troisième partie examine les sources du droit, c'est-à-dire les actes législatifs et les collections officielles et privées qui en ont été faites. Elle comprend trois titres en sous-divisions : 1. *De fontibus juris canonici ab exordiis usque ad decretum Gratiani* ; 2. *De fontibus et collectionibus juris canonici a decreto Gratiani* (c. a. 1140) *ad Concilium Tridentinum* (1545-1564) ; 3. *De fontibus et collectionibus juris canonici a Concilio Tridentino usque ad Codicem juris canonici*. L'importance de ces diverses collections est, en effet, double : historique, en tant que, par elles nous pouvons connaître la législation ancienne et revivre l'évolution historique des institutions canoniques ; juridique, en tant que, bien souvent, le droit actuel ne devient intelligible qu'au contact du droit ancien et doit être interprété , bien des fois, d'après le droit ancien. Ce n'est donc pas sans raison que l'auteur s'arrête assez longuement à l'exposé des nombreuses sources du droit, principalement des sources moins bien connues, antérieures au Décret de Gratien.

Dans la quatrième partie, l'auteur donne un aperçu de la littérature canonique et de la connexion qui existe entre le droit canonique, d'une part, et la théologie et le droit civil, d'autre part. Elle est divisée en cinq titres qui s'étendent depuis la période patristique jusqu'à nos jours : 1. De *primordiis scientiae canonicae usque ad Gratianum* ; 2. *De interpretibus juris canonici a decreto Gratiano ad decretales Gregorii IX* ; 3. De *scientia juris canonici post decretales Gregorii IX usque ad concilium Tridentinum* ; 4. *De scientia canonica a Concilio Tridentino usque ad sae-*

Digitized by Google

culum XIX ; 5. *De scientia canonica a saeculo XIX*. De la simple division des matières de cette partie nous pouvons déduire son intérêt capital, non seulement au point de vue historique, mais aussi au point de vue dogmatique. Aussi, nous n'en doutons pas, la 3e et la 4e parties seront accueillies avec enthousiasme par tous les travailleurs, qui y trouveront un exposé clair et méthodique des différentes sources du droit et de la littérature confuse et compliquée à bien des points de vue du droit canonique.

Dans la cinquième et dernière partie l'auteur fait l'historique de la codification et énumère les ouvrages généraux qui ont été publiés sur le code lui-même.

Voilà, en résumé, les matières abondantes et riches que l'on peut trouver dans l'ouvrage de M. le Prof. Van Hove, qui constitue un instrument de travail indispensable. Ces *Prolegomena*, en effet, peuvent donner une orientation générale à tous ceux qui veulent entreprendre une étude plus approfondie du droit canon et de ses rapports avec le droit profane. Les chercheurs y trouveront les matériaux qui devront servir de base à leurs travaux et ils seront aidés par de nombreux renseignements bibliographiques.

En résumé, M. le Prof. Van Hove vient d'enrichir la littérature d'un ouvrage canonique qui, après l'important travail de Fr. Von Schulte, rendra les plus précieux services aux historiens du droit canonique.

P. AMÉDÉE TEETAERT, O. C.

De vera Religione Quaestiones selectae, par Wenceslas POHL. Grand in-8°, de XIX-338 pp. Chez Herder, Fribourg en Brisgau. 1928. Broché 9 marks, relié toile 10 m. 50.

L'auteur livre à la publicité le texte soigneusement rédigé des leçons qu'il a données il y a de cela dix ans, au séminaire épiscopal de Leitmeritz. L'usage établi danc se séminaire de traiter en classe d'apologétique toutes les « questions choisies » qui font l'objet de ce volume nous explique la présence et la place prépondérante occupée dans un traité « de Vera Religione » par des questions qu'on a l'habitude de voir traitées en théodicée. Personne, d'ailleurs, ne niera qu'elles puissent parfaitement trouver leur place ici, et qu'entre les traités : des preuves de l'existence de Dieu, de la Religion et de la Révélation en général il y ait un lien logique très étroit.

L'exposition en est méthodique, claire et concise. Qualités qui vont bien ensemble.

L'ouvrage comprend donc trois parties. La première traite des fondements de la religion considérée en général. A côté des preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu, l'auteur fait une place méritée aux arguments moraux et historiques. Mais parce que toute cette démonstration suppose la légitimité de notre connaissance et la valeur du principe de causalité une « question » préliminaire est consacrée à les établir et une deuxième à montrer la possibilité et la nécessité des démonstrations qui suivent.

La doctrine établie est ensuite défendue contre les systèmes philosophiques hétérodoxes. C'est d'abord la réfutation du kantisme. puis du monisme matérialiste et panthéiste. Entre la critique de ces deux erreurs,

Digitized by Google

deux pages nous donnent un bref résumé de l'évolution historique de la notion philosophique de Dieu.

Le deuxième traité étudie la religion en général. Il en expose la notion, la nécessité et l'universalité intensive et extensive. Vient ensuite un travail très intéressant pour sa concision relative sur l'origine de la religion et non pas tant sur l'origine ontologique et psychologique, rapidement démontrées, que sur l'origine historique. Une fois réfutées les fausses théories de l'évolutionnisme, l'auteur établit, par des arguments d'ordre surtout ethnologique, la vraie doctrine du monothéisme primitif, culte d'un Dieu unique, auteur et défenseur de la loi morale. L'étude des religions indo-germaniques, hindoue, perse, grecque. romaine, germanique, sémitiques, égyptienne, chinoise, est apportée à l'appui de la thèse.

Enfin la troisième partie nous donne le traité classique « de la révélation en général ». Nous y retrouvons les thèses ordinaires : de la notion de la possibilité, de l'utilité, de la nécessité de la révélation, avec leurs arguments connus. La dernière « question » expose et analyse les critères de la révélation. L'auteur ne les divise pas en subjectifs et objectifs comme on le fait souvent. Il ne retient que la subdivision de ceux-ci en internes et externes par rapport à la doctrine. La critique des critères subjectifs est d'ailleurs touchée dans la mesure où ils entrent en connexion avec les critères internes...

Le livre de M. W. Pohl pourra devenir un excellent manuel de théologie fondamentale quand il aura reçu les compléments que l'auteur nous promet. Cependant les maisons d'études qui ont coutume de faire traiter en philosophie les questions de théologie naturelle se trouveront devant la difficulté de la diviser, ne pouvant retenir pour les cours de théologie fondamentale que les 60 ou 70 dernières pages. Celles, au contraire, qui suivent l'usage du séminaire de Leitmeritz trouveront la disposition parfaite.

La typographie d'ailleurs en a été très soignée. Seuls, d'ici de là, quelques orthographes germaniques surprennent un peu : « Kritizismus » « Irenäus », mais elles sont fort rares et semblent des inadvertances provoquées par la langue et les lectures familières à l'auteur. Sa bibliographie, en effet, à part les ouvrages classiques et quelques auteurs français, est surtout allemande. Ce sera sans doute pour plus d'un lecteur latin, l'occasion de compléter la sienne.

Cet avantage, uni à ceux que nous avons déjà signalés, rendra le livre de M. W. Pohl très utile à consulter, même pour les professeurs et élèves d'Apologétique qui pour des raisons diverses ne croiraient pas devoir l'adopter comme livre de texte.

P. PHILIBERT.

G. CLÉMENT. **Le droit de l'enfant à naître.** Réflexions par les médecins et les non médecins. 4e édit. Bruges, Beyaert, 1928, In-8, 120 p.

Nous ne doutons pas que la quatrième édition de ce beau travail du Dr G. Clément, chef du service de chirurgie dans deux hôpitaux de Fribourg sera accueillie avec le même enthousiasme et le même empressement que les éditions antérieures.

Dans la carrière médicale, il arrive que les conflits entre les droits de

Digitized by Google

la mère et ceux de l'enfant, entre le souci de sauvegarder la vie, la santé et l'honneur d'une femme et celui de sauvegarder l'existence du jeune être qu'elle abrite en son sein, posent des cas de conscience particulièrement délicats et troublants et jettent le praticien en d'angoissantes perplexités. Le but de l'auteur est d'essayer d'écarter ou de résoudre toutes ces difficultés et de confronter avec les principes fermes et précis de la morale, certaines de ces douloureuses situations. Il expose les arguments traditionnels pour prouver la malice intrinsèque de l'avortement et du fœticide directs, accomplis tant sur indication médicale que pour d'autres motifs moins avouables : conception matérialiste de la vie, égoïsme, peur des charges et des incommodités, extension du salariat, difficultés du logement, etc. Ces différents arguments, exposés par un médecin et corroborés par des renseignements d'ordre médical empruntés à des spécialistes réputés en gynécologie, ne manqueront pas de faire une profonde impression sur le lecteur et de le convaincre complètement de l'illicéité de toutes les pratiques abortives. Aussi souhaitons-nous à cette quatrième édition une diffusion plus grande encore dans le monde médical et dans le public cultivé en général. De la sorte le médecin et le père de famille renoueront une des plus belles et des plus nécessaires traditions : le respect scrupuleux de la vie humaine, même la plus humble et la plus menacée, et spécialement de la vie fœtale, parce que plus précaire, moins protégée, moins assurée d'une naturelle sympathie et cependant lourde de toutes les promesses et de tous les espoirs de l'avenir.

P. Amédée Teetaert.

Histoire de la philosophie par D. Barbedette. P. S. S., professeur au Grand Séminaire de Coutances, 2e édition, revue et augmentée, avec table onomastique, 8°, 596 pp., chez Berche et Pagis, libraires, 69, rue de Rennes, Paris 6e.

L'histoire de la philosophie de M. l'abbé Barbedette à de suite conquis le succès qu'elle méritait. Epuisée après trois ou quatre ans, elle recevait sa seconde édition en 1926. La présence d'une table onomastique bien complète est une addition fort heureuse, elle permet d'utiliser facilement le trésor immense de documents contenus dans ce volume. Nous tenons spécialement à féliciter l'auteur de la nouvelle rédaction donnée aux pages consacrées à la philosophie franciscaine du XIIIe siècle, qui, sous leur forme première, avaient suscité des critiques. Nous eussions désiré un exposé plus complet et plus positif des doctrines de S. Bonaventure et du B. Scot, qui ne sont qu'esquissées. Mais l'auteur, comme il le déclare, se propose surtout d'étudier la philosophie thomiste ; les autres systèmes ne sont guère présentés que dans leurs rapports ou leurs oppositions avec celle-ci. Cependant l'école franciscaine a eu et conserve une telle place dans l'histoire de la philosophie chrétienne que l'ouvrage de M. Barbedette, gagnerait en valeur s'il lui accordait un exposé plus en rapport avec son importance. Espérons que la prochaine édition comblera cette lacune.

Hilaire de Barenton

Les écoles de spiritualité chrétienne. Liége, Quai Mativa, 38 et Paris, Librairie Giraudon, 1928, In-8°, 211 p.

Digitized by Google

Présenter, en un tableau d'ensemble, les principales écoles de spiritualité qui ont fleuri et fleurissent encore de nos jours dans l'Eglise catholique : voilà le but du présent ouvrage qui est né de conférences données par divers orateurs aux Dames de Tours. Bien qu'il eût été possible d'étendre le sujet et de parler de la spiritualité de S. Augustin, de celle de S. Bernard, de celle de S. Alphonse, on a préféré, cependant, ne prendre que les Ecoles de Spiritualité qui ont eu et qui ont encore un rayonnement dans le monde des laïcs. Il y a, en effet, toujours des oblats bénédictins, des tertiaires de S. Dominique, de S. François et du Carmel; beaucoup d'âmes viennent toujours se rafraîchir dans des retraites conçues d'après les exercices de S. Ignace et, enfin, le clergé, en France surtout, continue d'emprunter à la pensée de l'Oratoire quelques-unes de ses tendances fondamentales. C'est pourquoi l'on s'est borné à ces sept formes de spiritualité qui, aussi bien, sont au premier plan parmi les formes qu'a revêtues la piété chrétienne.

Avant d'aborder les diverses écoles de spiritualité M. l'abbé MORCAY, dans une introduction, intitulée « Piété chrétienne et écoles de spiritualité », tâche d'assigner aux diverses écoles leur place respective dans l'ensemble des moyens que l'Eglise utilise pour conduire les âmes à la sainteté et de préciser leur rôle en face de ce qui est le but de toute vie spirituelle : la conquête de la perfection (p. 9-23).

L'abbé MORCAY décrit ensuite la spiritualité *bénédictine* qu'on peut résumer comme suit : « Membre du Christ, le moine bénédictin doit travailler à se dégager de toute influence externe afin de ne rien faire qui ne soit sous la dépendance du Christ et surtout de coopérer à l'acte éternel de louange que son chef accomplit ici-bas mystérieusement dans la liturgie, ou en d'autres mots le moine est le disciple et le coadjuteur du Christ dans son œuvre essentielle (p. 30-52).

Tandis que, d'après le R. P. ROUSSEAU, O. P. la spiritualité *dominicaine* semble avoir quatre caractéristiques qui lui soient propres, mais non absolument réservées, à savoir qu'elle est catholique, thomiste, liturgique et apostolique (p. 53-83), le R. P. THÉOBALD, O. M. CAP., sans vouloir prétendre tenir la spiritualité *franciscaine* dans une formule, ce qui serait la rétrécir, en résume les caractères de la façon suivante : une spiritualité qui, inspirée par l'amour, plonge ses racines dans le saint Evangile, se nourrit de la contemplation du mystère de la Croix, conduit à l'imitation du Christ, notamment par la pauvreté et un programme de vie à la fois contemplatif et actif, dont les fruits principaux sont la simplicité, l'humilité et la sainte allégresse (p. 84-105).

Le R. P. de LA ROCHEBROCHARD, S. J., démontre que la spiritualité *ignatienne* consiste essentiellement à partir de la nature qui nous a été donnée, à la corriger, à la discipliner sur le modèle du Christ, à l'assouplir au gré de son amour, afin de l'utiliser comme un instrument docile entre les mains de Dieu ; alors l'obéissance deviendra un principe de liberté souveraine et l'âme ainsi transformée et soumise sera l'un de ces êtres privilégiés par lesquels se réalise ici-bas la plus grande gloire de Dieu (p. 106-131).

Dans sa description de la spiritualité *carmélitaine*, M. l'abbé M. MOREAU démontre, dans une première partie, que la fin principale de la vie carmé-

Digitized by Google

litaine est la contemplation et que les grands moyens de l'atteindre sont la solitude et le dépouillement. Il fait apparaître, dans une seconde partie, la contemplation apostolique et l'apostolat de la contemplation comme les fécondes manifestations de l'action carmélitaine. Il termine enfin sa courte étude en décrivant l'austérité et la joie comme les caractéristiques distinctes de la spiritualité carmélitaine (p. 132-151).

Les principes et les actes de la spiritualité *oratorienne* sont exposés par M. l'abbé BAUDIMENT. Les principes sont les suivants : 1. notre vie spirituelle est avant tout une religion ; 2. cette religion est la religion même du Verbe incarné, transfusée en nous par la grâce. Ces deux principes peuvent et doivent se ramener à l'unité : notre vie spirituelle, c'est la religion du Christ vécue par nous. Quant aux actes que requiert cette spiritualité, ils sont précisément ceux qu'exigent ces principes : une contemplation du Verbe incarné, une « adhérence » au Verbe incarné qui s'effectue par renoncement à soi et par don de soi à Jésus-Christ. D'un mot : la spiritualité oratorienne nous conduit à vivre la vie religieuse du Christ.

Au terme de ces intéressantes études, vraies monographies de la piété chrétienne, M. l'abbé Morçay a tenu à jeter un regard sur le chemin parcouru, sur toute l'histoire des formes adoptées depuis l'avènement des nations occidentales au mystère de l'Evangile. Il résume, en un bref raccourci, la succession et l'évolution des diverses écoles de spiritualité et montre, comment, en se succédant, elles ont marqué les étapes d'une lente révolution qui a abouti à la *piété moderne* de l'école de S. François de Sales. Le grand mérite de ce saint est d'avoir, d'une façon originale, amalgamé les divers courants de piété, de les avoir complétés, corrigés quelquefois l'un par l'autre, et, par sa propre expérience d'avoir conservé les richesses acquises par quinze siècles de vie chrétienne, d'avoir simplifié les méthodes qui permettent d'en profiter ; enfin, après avoir ainsi recueilli la fine fleur de la pensée des saints, de l'avoir mise à la disposition des gens du monde. S. François de Sales a donné la synthèse la plus harmonieuse et la plus séduisante de toutes les formes de la piété.

Cet ouvrage, est pour les âmes pieuses, une introduction et une invitation à des études plus approfondies, et un éloquent hommage à la magnifique fécondité de l'esprit sanctificateur qui anime l'Eglise catholique.

P. AMÉDÉE.

Saint Vincent de Paul, par PAUL RENAUDIN, éditions Publiroc, Marseille, 1927, in-16, 279 p., un portrait.

Sous un mince volume, le travail de M. Renaudin est vraiment plein de sève, singulièrement instructif et écrit en un style nerveux, toutes qualités qui doivent lui obtenir un succès mérité. L'auteur ne s'embarrasse pas de références et nous ne l'en blâmerons pas, son livre étant écrit pour la vulgarisation. Cependant on sent qu'il a puisé sa documentation aux meilleures sources, notamment dans les publications de M. P. Coste et ce nous est une garantie pour suivre ce petit paysan qui s'élève, devient un étudiant pauvre, captif des barbaresques, parvient ensuite à Rome, revient à Paris, à l'ombre de Bérulle qui décide de sa conversion et fait nommer le jeune prêtre curé de Clichy. Cela fut court : quinze mois ; après

Digitized by Google

quoi par la volonté de son protecteur M. Vincent entra comme précepteur chez les Gondi. La fuite à Châtillon des Dombes, la fondation des premières Charités aboutirent à la constitution de « la Mission », à la Réformation du clergé en France et à l'institution des Filles de la charité. En un mot l'histoire de cet homme de Dieu qui, dans une totale abnégation de lui-même développe l'une après l'autre, sans perdre sa modestie, sa bonhomie, sa lenteur paysanne, ces œuvres admirables qui ont rempli le siècle et ces deux grandes familles spirituelles qui vivent sous nos yeux.

Mieux que des volumes compacts et difficilement maniables, en notre siècle malheureusement pressé, ce petit volume fera connaître au grand public l'apôtre que fut S. Vincent. Puisse-t-il lui attirer de modestes imitateurs. EM. HONTH.

Le P. Adolphe Petit S. J. (1822-1914) par E. LAVEILLE S. J., in-12 de XVI-295 p. Museum Lessianum, 11, rue des Récollets, Louvain. 7 fr. 50.

Une lettre de Son Em. le cardinal Vannutelli à l'auteur, une autre de Mgr l'évêque de Namur qui s'est chargé de présenter lui-même le livre au public, nous dispense d'en faire l'éloge...

Oui, elle est profondément édifiante cette vie d'un fils de tailleur gantois qui, mis en apprentissage par son Père chez un facteur de pianos ne dût son accès au sacerdoce qu'à la générosité d'une pieuse béguine et à celle du Père Jésuite Recteur du Collège Ste-Barbe.

Adolphe Petit, d'ailleurs, devait être reconnaissant, et à Mlle Schepper, sa bienfaitrice et à la Compagnie de Jésus qui dès septembre 1842 lui ouvre les portes de son noviciat de Tronchiennes.

Plus tard' à Namur, nous le retrouvons, tantôt étudiant de philosophie, tantôt professeur de quatrième, tantôt prédicateur. Il conquiert la confiance de ses supérieurs et la sympathie de tous.

C'est à Louvain qu'ayant atteint sa trentième année, il fera ses études théologiques et sera élevé à la prêtrise. Désormais il sera surtout directeur d'âmes. Son influence sociale est considérable mais par la direction qu'il donne. Les œuvres fondées ou propagées par lui ne seront que des moyens d'amplifier cette sorte d'apostolat.

Or elles seront nombreuses et fécondes. Signalons : les retraites d'hommes pour les membres de la société bourgeoise ou aristocratique. Commencées à Tronchiennes avec neuf retraitants elles en comptaient trois cents, vingt ans après. Aujourd'hui ils sont des milliers qui ne pouvant tous être reçus à Tronchiennes se répartissent dans les maisons de Fayt, Arlon. Liége...

Le P. Petit procurera d'ailleurs le même bénéfice à la classe ouvrière et, exemple touchant de fraternité chrétienne, ce seront les retraitants de la classe aisée qui tiendront à payer, avec les frais de leur propre retraite, ceux d'une retraite d'ouvrier.

Inutile de dire que le grand prédicateur de ces retraites est le P. Petit. Ses instructions sont simples et pratiques. On pourra dire de lui « qu'il prêchait comme fra Angelico peignait ».

Et ceux qu'il prêche il les confesse et les dirige... Une grande bonté — on ne l'appelle que le *bon* P. Petit — une grande sûreté de conseil, une pénétration des consciences et une prévision de l'avenir qui tiennent du miracle feront rechercher cette direction non seulement des laïcs, simples

Digitized by Google

ouvriers ou hautes personnalités politiques, mais encore du clergé : prêtres, évêques et même des princes de l'Eglise.

Entretemps le P. Petit introduit en Belgique l'Œuvre, lyonnaise d'origine, des dames du Calvaire ; il devient directeur spirituel de l'Ouvroir bruxellois du Sacré-Cœur, se met au service des pauvres honteux et « commis voyageur des exercices de S. Ignace », se fait le prédicateur des retraites aux communautés religieuses et des récollections sacerdotales.

C'est à ce laborieux ministère qu'il dépensera sa longue vie et mourra à la tâche sans avoir songé à se reposer...

La sainteté de ce véritable fils de S. Ignace impressionne et l'on comprend l'affirmation du Cardinal Mercier : « Aucun de ceux qui l'ont connu... ne serait étonné que l'autorité compétente fut amenée, un jour, à introduire la cause de sa béatification ».

Et le P. Laveille raconte tout cela de façon simple, claire, exacte. Seul le récit des années d'étudiant du P. Petit, avec ses transitions de l'étude au professorat, du professorat à l'étude et des deux à la prédication, semble un peu enchevêtré. Mais, peut-être, n'en rend-il que mieux la vie du P. Petit à cette époque.

Au reste, c'est avec plaisir qu'on parcourt cette biographie qui tout en nous retraçant l'existence d'un saint très sympathique, très actif et très moderne, nous donne un coup d'œil d'ensemble sur l'apostolat de la Compagnie de Jésus, en Belgique pendant plus d'un demi-siècle.

P. PHILIBERT

La Mère Thérèse du St-Sacrement et de la Croix, professe du premier Carmel d'Avignon et restauratrice du second (1752-1826), par MARIE TH. AUBANEL. In 12 de X-252 p. Broché, 10 fr. (port en sus) Avignon, Aubanel frères.

C'est une histoire abrégée du Carmel d'Avignon non moins que la vie de sa restauratrice que Melle Aubanel a voulu écrire en des pages très documentées et d'un style alerte.

Fondé par les religieuses de Gênes, seul entre les Carmels de France, il était placé sous la juridiction immédiate des supérieurs de l'Ordre des Carmes déchaussés et l'auteur y voit la raison providentielle de sa résurrection.

Bien des portraits de carmélites avignonnaises sont rapidement esquissés, mais la grande figure de Mère Thérèse du Saint-Sacrement les fait si bien rayonner autour d'elle que le livre ne manque pas d'unité.

On est heureux, dès les premières pages, de faire connaissance avec cette petite provençale, Claire Marchant, qui à peine âgée de trois ans a l'audace d'aller se présenter à la Sainte Table, sommant le prêtre de lui donner le Bon Dieu aussi bien qu'aux autres et se vengeant de son refus par cette menace : « Vaïe, souparas plus à l'oustau » (1).

Elle entre en relations avec les Carmélites d'Arles d'une façon peu banale : espiègle elle grimpe dans le tour et entre dans la clôture !... Naturellement on l'expulse malgré ses larmes !...

La voilà « demoiselle » belle jeune fille avec des yeux qui disent « Venès

(1) « Va, tu ne souperas plus à la maison ! »

Digitized by Google

aqui » (1). Ses parents la mettent en pension chez les Ursulines de Nîmes qui s'effrayent. « Elle va nous dissiper toutes nos pensionnaires ».

Un jour de Noël cependant, ayant enfin trouvé « l'air dévot « que lui souhaitait certaine maîtresse, et, chose plus rare en temps de Jansénisme, ayant obtenu la permission de communier, elle entend pour la première fois l'appel divin... On veut alors la faire Ursuline, mais à la première nouvelle qui lui en arrive son Papa la rappelle à la maison !...

C'était la rapprocher du Carmel !... Voisinage tentant... Elle n'y tient plus et à quatre heures du matin elle se sauve... Ah ! mais elle n'est pas majeure ! On va chercher la fugitive qu'il faut cependant ramener en chaise à porteurs.

Ce ne sera pas long ! Un an plus tard, ayant atteint vingt et un ans, âge où l'on est majeur en Avignon, elle s'enfuit de nouveau et s'enferme, cette fois pour de bon, au Carmel.

Aussitôt commence pour Sœur Thérèse du S. Sacrement l'exercice des vertus monastiques. Ce n'est pas le lieu de les rapporter ici. Notons seulement, en passant, son obéissance merveilleuse qui va jusqu'au miracle...

Mais la révolution éclate : les carmélites sont chassées de leur couvent. Sœur Thérèse du S. Sacrement s'obstine, retourne dans sa cellule, s'asseoit par terre déclarant qu'elle n'en sortira pas qu'on ne l'arrache de force.

Dès lors, c'est-à-dire au moment où tout croule, elle prend ses dispositions pour tout reconstruire : livres, manuscrits, elle recueille tout ; portes, fenêtres, elle mesure tout. Elle sera documentée pour la restauration future !

Son heure arriva en effet, mais quelle situation ! Sur treize professes d'avant la révolution dix sont mortes, une est en Espagne, une autre immobilisée par des peines intérieures : Mère Thérèse reste seule avec ses deux bras, sa volonté énergique, son âme sainte : le Carmel se relève.

Oh ! non sans difficultés ! D'abord pas de ressources ; ensuite un évêque constitutionnel tout juste assez converti qui ne veut donner aucune permission, acceptant seulement d'être « sourd, aveugle et muet » pour tout ce qui touche à la restauration du monastère...

La confiance en Dieu triomphe enfin ! on commence petit : la première novice ne peut au jour de sa vêture, s'étendre par terre dans le chœur car il est trop étroit... mais bientôt le grain de sénévé grandit : on passe à l'ancien couvent des Récollets et les vocations arrivent !...

C'est le moment de renouer les relations avec les Supérieurs de l'Ordre. La nouvelle prieure place de nouveau le Carmel d'Avignon sous leur juridiction immédiate et cela avec un tel tact que l'ordinaire n'en est pas froissé mais lui témoigne plus que jamais ses sympathies.

Aidée par celle de ses compagnes qui s'était réfugiée en Espagne et qui est revenue elle affermit son œuvre de restauration par sa direction ferme et l'exemple de ses vertus.

A sa mort elle ne laisse que six francs dans le coffre mais pas de dettes : l'héritage précieux légué par elle à son couvent est dans la beauté de l'âme de ses filles.

Vie énergique et profondément sainte, que l'auteur, une âme bien provençale, amoureuse de son sol, de sa race et de sa langue a su retracer en vrai historien et en écrivain de talent.

(1) « Venez ici ».

Digitized by Google

Les Avignonnais la liront avec un intérêt spécial mais ils ne seront pas seuls à goûter ces pages qui instruisent autant qu'elles édifient.

P. PHILIBERT.

L'Héroine du Pé-Tang, *Hélène de Jaurias*, sœur de charité, par Henri MAZEAU, in-12 de XVI-307 p. 10 fr. chez P. Téqui, Paris VIe.

Au moment où les passions politiques marchandent encore aux religieux français le bénéfice du droit commun cette nouvelle édition de la vie d'Hélène de Jaurias vient très opportunément remettre devant les yeux du public l'exemple d'une religieuse française qui aux côtés de l'enseigne de vaisseau Paul Henry fut l'héroïne du Pé-Tang.

Sa vie, intéressante comme un roman d'aventures, est délicieusement écrite. Ce sont, à travers les multiples aspects de la vie chinoise et du caractère chinois, si riches en surprises — pas toujours agréables — pour les européens, les non moins multiples dévouements de notre vaillante Fille de la Charité. A Ning-Pô, au service des orphelins, à Chang-Haï à celui des malades, à Pékin, providence universelle, elle incarne le dévouement de toute une race et est une apologie vivante de la Foi.

Nous n'avons pas à retracer les grandes lignes de cette existence déjà connue, mais il faut en relire le récit et surtout le faire connaître aux jeunes générations qui ne doivent pas l'ignorer.

On regretterait peut-être quelques négligences dans la correction des épreuves et le choix du papier de qualité un peu inférieure, semble-t-il. Mais non ! on ne regrettera rien. La pensée dépassera le volume que l'on aura entre les mains et l'on regardera vivre et mourir sur le sol chinois, cette grande française.

En fermant le livre, on se sentira fier de sa foi, fier de son pays et meilleur.

P. PHILIBERT.

Charles-Henri de la Bouillerie. 1902-1918, par le R. P. T. HERBINIÈRE, C. S.Sp. — In-12, de 80 p. — Paris, Téqui.

Sympathique physionomie d'enfant, d'adolescent, de séminariste...

Tempéramment généreux, s'il a l'indignation prompte elle est rapidement freinée par la bonté de son cœur. Ecolier, il donne ses bons points à ses petits camarades et crâne petit bonhomme de neuf ans,' il ne veut pas qu'un chirurgien hésite à l'opérer. « Ah ! non, par exemple, je ne bouge pas ! »

Plus caractéristique encore est son attrait pour l'Eucharistie ; il obtient de devancer sa première communion privée : « Le bon Dieu le voulait », déclare-t-il. Or, l'Hostie amoureusement reçue le fera Hostie à son tour... une Hostie dont l'oblation première est extrêmement émouvante. Charles-Henri a neuf ans, il veut offrir sa vie au bon Dieu, mais... avec la permission de sa maman !... qui la donne !... L'Hostie était double !

Cinq ans plus tard, il devait au pied de la Grotte de Lourdes renouveler cet héroïque offertoire. La Vierge qui venait de guérir son âme d'une crise morale passagère lui demande : « Veux-tu souffrir pour moi ? » — Entendre pareille question à quatorze ans et quand le cœur déborde de projets d'avenir !... Le courage de Charles Henri ne se dérobe pas ; il répond « oui » !... Il avait rêvé de « faire quelque chose de sa jeunesse ». Il en fera en effet quelque chose de très beau : un holocauste !

Digitized by Google

Au Séminaire français où il ne passe que quelques mois, sa vie intérieure se développe, nourrie toujours d'Eucharistie et de sacrifice : « Ce que son cœur brûlant reçoit le matin... il le garde le jour... Le lendemain Jésus qui revient ne l'a pas quitté ! » Et sa méthode d'oraison est simple : Laisser faire le bon Dieu ! »

Or le bon Dieu devait parfaire le sacrifice... Rentré dans sa famille il est terrassé en quelques heures par une crise diabétique et c'est le dénouement de cette courte et grande existence. Le prêtre ne pouvant le communier lui-même rompt l'hostie ; l'héroïque maman qui avai dit « oui » à l'offrande de son fils en reçoit une moitié,l'autre est déposée par le prêtre sur une cuillerée d'eau de Lourdes et la mère communie elle-même son enfant !

Toute la vie de Charles-Henri se résumait en ce geste : Sa mère de la terre et sa première offrande..., sa mère du ciel qui la lui avait fait renouveler à la grotte de Lourdes, près de cette piscine dont l'eau allait lui faciliter la dernière réception de l'Hostie... Cette Hostie à qui il s'était donné et qui a pris toute sa vie !...

Oui, belle physionomie, répétons-le, et de la contempler à travers ces pages que l'on serait tenté de trouver trop concises, fait du bien.

P. PHILIBERT.

Les *Etudes Franciscaines* ont encore reçu :

Une âme réparatrice, Dona Eugenia da Camara (1870-1924) oblate bénédictine, par dom L. GRENIER, Librairie Editions A.Giraudon. Paris. Prix : 6,50 fr.

Ce que j'ai vu à Konnersreuth, Thérèse Neumann stigmatisée, par M. TARNY. Avignon, Maison Aubanel frères.

Trois discours sur l'honneur, par Th. HÉNUSSE, Bruges, éditions Ch. Beyeart ; Paris, Giraudon, Prix : 5 fr.

Vie de la petite Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus en 3 actes et 7 tableaux, par Mme H. Paris, Librairie Giraudon. Prix : 5 fr.

Ste Julienne de Cornillon et l'établissement de la Fête-Dieu, par CLOTILDE DE Ste JULIENNE. Paris et Bruges, Librairie Desclée, De Brouwer et Cie.

Prenez et lisez, courtes méditations pour la jeunesse par J. CHARTON, C. SS. R. Bar-le Duc, et Paris Librairie St-Paul.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS !

LES FRÈRES MINEURS FRANÇAIS EN FACE DU PROTESTANTISME AU XVIe SIÈCLE. (1)

I

ÉTAT DE L'ORDRE DE SAINT FRANÇOIS EN FRANCE, AU MOMENT DE LA RÉFORME.

Si vous allez jamais à Genève, vous pourrez lire cette inscription sur le socle de la statue de Luther : « *Post tenebras lux*, après les ténèbres la lumière ». C'est tout un programme. Cela signifie qu'après les ténèbres épaisses du moyen âge, la lumière s'est enfin levée ; et cette lumière qui inaugure les temps modernes, c'est Martin Luther qui l'a fait luire. Jusque là, la chrétienté avait cru aveuglément tout ce qui lui avait été imposé par l'Église, sans avoir le moyen de discuter et de raisonner sa croyance : désormais le Libre examen libérera les consciences, l'Esprit Saint dictera à chacun ce qu'il doit croire, chacun se fera sa religion, chacun sera à lui-même son prêtre et son pontife, chacun communiquera directement avec Dieu sans intermédiaire d'aucune Église. Abolition de la hiérarchie, abolition des indulgences, abolition du Purgatoire, abolition des sacrements, abolition des Ordres religieux et des bonnes œuvres, tout procède directement de là. Pourquoi d'ailleurs s'infliger des pratiques de pénitence, puisque le Christ a expié pour nous et que sa rédemption est surabondante ?

C'est le 30 octobre 1517 que frère Martin Luther affichait ses thèses à la porte de l'église de Wittemberg. La chrétienté ne l'avait pas attendu pour commencer sa véritable réforme et préparer une renaissance religieuse. Exactement dix jours après

(1) Les pages qui suivent ont fait le sujet de quatre conférences à l'Institut Catholique de Paris, au mois de novembre 1922.

Digitized by Google

cette date fameuse, le 8 novembre 1517, mourait le plus grand homme d'action que l'Église ait peut-être jamais connu, frère François Ximénès de Cisneros, de l'Ordre des Frères Mineurs, cardinal-archevêque de Tolède, régent d'Espagne. Ximénès est en possession du titre de Vénérable, c'est dire sa sainteté personnelle. Éminent religieux, il réforma le clergé séculier et régulier, il chassa les Maures d'Espagne et fit à ses frais la conquête d'Oran. Comprenant qu'aux temps nouveaux il fallait des institutions nouvelles, il fonda en huit ans la célèbre Université d'Alcala qui comptait quarante-deux chaires. L'œuvre la plus célèbre du cardinal fut sans contredit sa Bible polyglotte.

Depuis les travaux d'Origène et de Clément d'Alexandrie, c'était la première fois que les monuments de nos saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient imprimés en entier dans leurs langues originales. Quand le 10 juillet 1517, le fils de l'imprimeur, Jean Brocario, paré comme en un jour de fête, présenta la dernière feuille au cardinal, celui-ci s'écria, rempli de joie : « Seigneur Jésus-Christ, je vous remercie d'avoir permis que cette œuvre difficile arrive à bonne fin. » — Je le demande à tout homme de bonne foi, de l'œuvre du moine allemand ou du moine espagnol, laquelle est la meilleure ? N'était-il pas un homme de progrès celui qui achetait au poids de l'or les manuscrits les plus anciens de la Bible pour établir un texte correct, celui qui attirait les savants dans son Université, celui qui faisait imprimer les livres de chant grégorien pour les églises de campagne, et qui distribuait des traités d'agriculture pour améliorer la situation des paysans ? (1)

Le point à retenir, c'est que l'Église et particulièrement l'Ordre de saint François avaient dans les institutions scientifiques de Ximénès un merveilleux instrument de culture chrétienne.

Les Franciscains de France en ont-ils bénéficié ? Je ne voudrais pas l'affirmer, car nous verrons que pour eux l'Université de Paris demeurait toujours le cerveau pensant, et, il faut bien le dire, la nécessité de faire face immédiatement aux erreurs de Luther les contraignit ainsi que tout le clergé à se hérissonner pour faire de la défensive. C'est seulement depuis moins de cinquante ans que nous faisons marche en avant et que nous

(1) Cf. U. CHEVALIER, *Répert. des sources histor. du moyen-âge, Bio-bibl. t.* II, col. 4801-4802 ; Dr JOH. B. KISSLING, *Kardinal Francisco Ximenez de Cisneros*. Munter, 1927. — Lisez le volume de plus de 600 pages de M. Fernand Mourret dans son *Histoire générale de l'Eglise : La Renaissance et la Réforme, de 1294 à 1617*, vous ne trouverez pas une ligne sur cet homme prodigieux —

Digitized by Google

reprenons l'œuvre de Ximénès, comme il avait suivi lui-même, à deux siècles de distance, le programme d'un autre franciscain, Roger Bacon (1). Il m'a suffi d'avoir pu vous indiquer que l'Église n'avait nullement besoin de la culture allemande du moine apostat pour se rajeunir, elle trouvait dans un moine fidèle à ses vœux tous les éléments d'une admirable renaissance intellectuelle et religieuse.

Nous sommes en 1517. Quelle est la situation de l'Ordre de Saint François dans notre pays ? Jusqu'à cette époque cinq grandes provinces territoriales couvraient la France : d'abord la France, *Francia*, l'ancien domaine royal comprenant les couvents du Nord, au dessus de la Loire, depuis Auxerre et Sens jusqu'à l'Écluse. L'Aquitaine et la Provence embrassaient tout le Midi, la première, de Bordeaux à Toulouse, la seconde, de Carcassonne à Nice. La Touraine et la Bourgogne se partageaient le reste du territoire. Depuis un siècle le mouvement de réforme avait groupé des couvents d'Observants dans chacune de ces cinq provinces. En cette même année 1517, Léon X avait séparé les mitigés des zelanti et érigé en provinces formelles ce qui n'avait été jusque là que des vicairies.

En réalité il y avait donc en France dix provinces, onze même puisque la Bretagne avait son groupement à part. On distinguait désormais : La France et sa fille réformée la France Parisienne ; la Touraine et la Touraine Pictavienne, plus la Bretagne ; l'Aquitaine primitive et l'Aquitaine observante ; la Provence primitive et la Provence observante ; la Bourgogne primitive et la Bourgogne réformée ou de Saint-Bonaventure. — Mais ces nouvelles provinces n'étaient pas strictement territoriales comme les anciennes ; l'ancienne et la nouvelle se compénétraient. Parfois dans la même ville, comme à Paris, Avignon, Draguignan, les deux couvents appartenaient à deux provinces différentes.

Dans le courant du XVIe siècle deux nouvelles provinces furent érigées : en 1523, la Flandre tirée de la France Parisienne, et en 1558, la province de Saint-André séparée de l'ancienne province de France, à la demande du roi d'Espagne.

Contrairement à ce qui se passa en Italie, en France trois anciennes provinces sur cinq se réformèrent, c'est-à-dire consentirent à s'exproprier, car selon la règle de saint François chaque

(1) U. CHEVALIER, *Rép. Bio-bibl.*, I, 405 ; R. CARTON, *L'expérience physique chez R. Bacon... L'expérience mystique... La synthèse doctrinale de R. Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924, 3 vol. in-8°.

Digitized by Google

couvent doit vivre, sans rentes ni revenus, de son travail ou de la quête, si le travail n'est pas suffisamment rétribué. Dans le courant du XIVe siècle la plupart des couvents, surtout après la grande peste, avaient eu la faiblesse d'accepter des propriétés immobilières : fermes, champs, vignes, etc... Les papes avaient ratifié cet état de choses, mais malgré tout il était en opposition formelle avec la conception franciscaine.

Trop souvent d'autres abus s'étaient introduits avec l'acceptation des propriétés, la clôture n'était plus observée, des frères s'étaient fait construire des appartements confortables dans l'intérieur du couvent et y pratiquaient largement l'individualisme au détriment de la vie commune. Il fallait une grande vertu pour se défaire de ces habitudes faciles, pour aliéner les seigneuries, fermes, champs et vignes.

C'est pourtant ce qui se passa. On peut encore voir, aux Archives des Bouches-du-Rhône, des parchemins de plusieurs pieds de long portant translation des immeubles et charges du couvent de Marseille à l'église cathédrale de la même ville. Dans la province de France, l'une des neuf custodies qui la composaient, celle de Liége, refusa de se déposséder de ses biens-fonds. Elle fut séparée de la province avec ses quatre couvents, car elle refusait de souscrire au principe fondamental de la charte franciscaine.

Restèrent donc dans leur état de mitigation les deux anciennes provinces de Provence et de Bourgogne.

Ces onze provinces faisaient un total de 332 couvents, dont 55 pour les deux provinces de Conventuels et 277 pour les neuf autres provinces réformées. Combien ces couvents comptaient-ils de religieux ? Nous avons un état certain pour les 40 couvents de la province de France (1) aux environs de 1580. Mais le chroniqueur prend bien soin de nous dire qu'antérieurement le nombre des religieux était plus élevé, car le zèle et la charité se sont refroidis : ainsi le couvent de Troyes qui comptait 60 frères n'en a plus que 30 avec 12 prédicateurs ; Sens qui en comptait 50, n'en a plus que 40 avec 12 prédicateurs ; Vézelay qui en comptait 25 n'en a plus que 7 avec 4 prédicateurs ; Metz qui en comptait 60 n'en a plus que 13 avec trois prédicateurs. Malgré cet amoindrissement la province comprend encore 880 religieux avec 274 prédicateurs. On peut supposer que c'est à peu près le même chiffre dans le reste de la France.

(1) Fr. de Gonzaga, *De origine ac progressu seraphicae religionis*, Rome 1587, in-fol., p. 551-579.

Digitized by Google

Dans ce cas, en 1580 il y aurait eu environ sept mille Cordeliers et près de deux mille prédicateurs. Nous ne serons pas loin de la vérité en évaluant à dix mille les fils de Saint François au début de la réforme protestante et leurs prédicateurs à 2500. Nous savons par le témoignage du fameux Conrad Pellican, délégué des Cordeliers d'Allemagne au chapitre général de Rouen en 1516, qu'à cette date 350 jeunes frères étudiaient au grand Couvent de Paris.

Pour donner une idée comparative de la valeur scientifique des Cordeliers, notons qu'en 1521 l'évêque de Meaux en visitant les 230 paroisses de son diocèse ne trouvait dans tout son clergé que 14 prêtres capables d'annoncer la parole de Dieu et d'administrer les sacrements !

C'est donc une véritable armée que possédait alors l'Ordre de Saint François en France. On peut même ajouter que de toutes les familles religieuses, c'est la plus nombreuse et la plus vivante. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire la page que M. Imbart de la Tour (1) a consacrée aux moines mendiants dans ses *Origines de la Réforme* : « A la fin du XVe siècle, c'est en dehors des grandes abbayes qu'il faut chercher l'élément actif du monachisme, la passion, l'enthousiasme qui font les Apôtres, dans les Mendiants : Mineurs, Dominicains, Carmes, Augustins; ceux-ci représentent dans l'Église les véritables « Ordres ». Par leurs couvents et leurs chapitres annuels, locaux ou généraux, ils forment une armée dont le chef réside à Rome. Voilà leur première force et voici l'autre. Condamnés par leurs règles mêmes à vivre d'aumônes, à ne posséder que leurs couvents, à se mêler aux foules, ils sont peuple. Ils lui appartiennent par la simplicité de la vie, la rudesse du langage, la turbulence et la hardiesse des habitudes. Dans l'atonie universelle, l'égoïsme tranquille des intérêts, le conservatisme indolent de la hiérarchie, ils sont idées et action, mouvement et lutte.

« Maillard (2) et Menot (3), les deux grands prédicateurs du temps sont Mendiants (des Cordeliers). Eux seuls osent tenir tête au pouvoir, braver Louis XI, flageller les abus ou les vices du clergé et des grands. Et au peuple ils appartiennent encore par les services qu'ils rendent et le contact permanent qu'ils gardent.

« Ils sont toujours dehors, dans le carrefour ou dans la rue,

(1) *Les origines de la Réforme, Paris* 1909, t. II. p. 204-207.

(2) U. CHEVALIER. *Bio-bibli.*, II, 2959.

(3) *Ibid.*, 3198 ; J. NÈVE : *Sermons choisis de Michel Menot.* (Introduction) Paris, 1924.

Digitized by Google

parlent, chantent en public, soignent les pestiférés, courent aux incendies, font au besoin le coup de main ou le coup de feu. Ils se mêlent aux querelles locales, prennent parti dans les élections populaires, attaquent ou insultent....

« Mais la foule les adore. Elle veut qu'ils prêchent : aux époques de l'Avent et du Carême, ce sont eux que les municipalités appellent et défrayent. Elle veut qu'ils prient. C'est à leurs couvents que le petit bourgeois ou l'ouvrier porte son obole : il se fait enterrer dans leur église, et avec leur habit.

« Chaque année, dans la plupart des comptes municipaux, figurent les sommes qu'on leur accorde. Subventions pour construire une chapelle ou un couvent, élever une librairie ou payer les frais d'étude, réunir un chapitre ou fêter un provincial, les villes donnent sans marchander.

« Les Frères sont bien le ferment qui travaille la masse, ils la captivent et ils l'amusent, ils la dirigent et ils la servent. Dans la religion même ils sont une religion.

« Aussi bien leur nombre augmente toujours. Tandis que les monastères bénédictins décroissent, ceux-ci pullulent....Vainement contre leurs fondations multipliées, protestent séculiers et réguliers....Qu'importe aux Mendiants ! Ils avancent toujours : ils parlent, écrivent, agissent, osent, comme les dernières libertés de l'Église en face du pouvoir et du silence. »

Que les Frères Mineurs de France soient une grande armée c'est évident. Mais que vaut-elle ? J'ai dit que la plupart des couvents s'étaient réformés et qu'en se désappropriant ils avaient fait acte de profond désintéressement. Il ne m'en coûte pas de reconnaître que dans cette multitude de Frères il y a du déchet, certains n'ont pris l'habit que pour s'assurer le pain quotidien, les idées nouvelles trouveront des adeptes chez eux, il y aura des défections et des apostasies : néanmoins, ce sera une toute petite minorité, comparée par exemple aux Augustins d'Allemagne qui verseront par communautés entières dans le luthérianisme.

Au début du XVIe siècle, il y a chez les Frères Mineurs de France de vrais saints, des saints à miracles, des saints à canoniser. Le prêcheur populaire, frère Olivier Maillard, meurt à Toulouse en 1502. Six ans plus tard le chapitre général tenu à Barcelone porte ce décret (1) : « Nous permettons que le corps

(1) A. SAMOUILLAN, *O. Maillard. Sa prédication et son temps.* Paris-Toulouse. 1891, p. 55.

Digitized by Google

du R.P. Olivier Maillard soit transporté de la salle capitulaire où il avait été inhumé, dans la chapelle neuve qui a été érigée en son honneur. »

C'est là qu'éclatèrent de nombreux prodiges dus à son intercession. — A Rouen, frère Nicolas Denyse (1) qui avait abandonné une belle prébende pour se faire franciscain, meurt en odeur de sainteté en 1509. La foule se précipite sur son cadavre pour lui faire toucher des rosaires et des objets qui porteront bonheur. A Nozeroy (2)en Franche-Comté trépasse, dans le premier quart de ce siècle, un saint religieux qui portait les stigmates sanglants comme saint François. Pendant deux jours le peuple défila pour les vénérer et leur faire toucher des souvenirs. — Un docteur de Paris, Julien Formont,(3) qui fut gardien du grand couvent en 1520, l'un des plus célèbres prédicateurs de son temps, modèle de toutes les vertus, meurt au couvent de Sézanne en Brie. Son épitaphe porte ces mots qui se passent de tout commentaire : *C'était un ange plutôt qu'un homme. Les miracles font éclater de jour en jour son éminente sainteté.*

Didier Soufflard (4) abbé de la riche abbaye de Dylo, la quitta avec tous ses revenus pour se faire pauvre au couvent des Cordeliers de Tanlay, où il faisait une particulière profession de l'humilité. Car non content de laver ordinairement les écuelles avec les novices, on l'a souvent surpris de nuit fourbissant les pots et marmites de la cuisine, et pour la ferveur qu'il avait à la religiosité, il a été élu deux fois provincial en 1532 et 1538. Pendant son office, il faisait ses visites à pied, sans serviteur séculier, mais allait mendiant sa vie par les villes et villages.

« Au couvent de Tanlay (5) vivait aussi le vénérable Père et je puis dire (bienheureux) N. Gallier, très docte et d'une sainte vie, lequel connaissait et manifestait souvent les choses absentes et éloignées, lesquelles on trouvait en après comme il les avait déclarées. Il prédisait aussi souvent les choses futures et nommément il prédit les troubles que les Huguenots suscitèrent depuis en France l'an 1562, avec presque toutes les cruautés qu'ils ont pratiquées. Et même il ne voulut pas être enterré en l'église du couvent, mais en un certain endroit du cloître qu'il avait marqué,

(1) U. CHEVALIER, *Bio-biblio.*, I, 1178.

(2) J. FODÉRÉ : *Narration historique... des couvens de l'Ordre de S. François... de la province de Bourgogne.* Lyon, 1619, p. 823.

(3) Fr. DE GONZAGA, *Op. cit.*, 555 ; *La France franciscaine*, t. III, Lille-Paris, 1914-1920, p. 351.

(4) FODÉRÉ, *op. cit.*, 896.

(5) *Ibid.*, 897.

Digitized by Google

pour ce disait-il, que pendant les troubles que les hérétiques apporteront, l'église sera convertie en étable, où les chevaux, bœufs, vaches et autres animaux fouleront aux pieds et fienteront sur les corps qui y seront ensépulturés. »

Vers la même époque, au mois d'août 1532, à Rodez, rendait l'âme un Cordelier qui avait gouverné plusieurs fois tout le mouvement d'Observance française, Gilbert Nicolaï (4), que Léon X avait appelé Gabriel-Maria, Il fut le conseiller et le soutien de de la Bienheureuse Jeanne de France, fille de Louis XI, épouse répudiée de Louis XII. Avec elle il avait fondé l'Ordre de l'Annonciade dont les monastères se répandaient dans le midi de la France. Il avait été en relation avec la Bienheureuse Marguerite de Lorraine, duchesse d'Alençon, morte clarisse à Alençon en 1521 et béatifiée ces années dernières par Benoît XV. Il avait assisté au chapitre général de Burgos de 1523, qui avait pris des mesures contre l'hérésie et lui-même avait été nommé inquisiteur. Gabriel-Maria est en possession légitime du titre de Bienheureux et sa cause se poursuit en cour de Rome.

Mais voici un saint personnage comme on n'en avait pas vu en France depuis le temps de saint Vincent Ferrier mort en 1420, donc depuis cent ans. Il s'appelle frère Thomas Illyricus(2) parce que sa famille était originaire d'Illyrie. Il est à Toulouse en 1519. Comment est-il là ? On n'en sait rien. Écoutons les historiens nous raconter les prouesses de ce fameux prêcheur, contemplatif aussi à ses heures, car c'est pendant ses semaines de solitude, qu'il donna naissance par un miracle au pélerinage de Notre-Dame, où s'étale aujourd'hui la ville d'Arcachon.

Donc, un disciple de saint Bernardin « nommé Thomas Illyricus, (1) étant longtemps après gardien de notre couvent de Toulouse et prêchant dans la place Saint-Georges, parce que les églises étaient trop petites pour contenir les grandes foules qui couraient à ses prédications, recommanda la dévotion au saint nom de Jésus avec tant de succès, qu'il obligea les cartiers à brûler les moules de cartes qu'ils faisaient, et à en porter une partie dans notre couvent de Toulouse, où on les voit encore, inspirant à ces pauvres artisans de faire faire d'autres moules

(1) Othon de Pavie, O. M. *Le B. Gabriel-Maria*, O. F. M., *et l'Ordre de l'Annonciade*, Bourges, 1913 ; Voir les documents publiés sur ce Bienheureux dans *La France franciscaine* de 1926-1928, par le R. P. Delorme, de Quaracchi.

(2) R. Mauriac. *Nomenclature des Œuvres de Fr. Thomas Illyricus*, dans *Archiv. fr. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 374-385.

(3) F. Cubillens, O. M., *Vie de Fr. Mathieu Viste*, O. M., Toulouse, 1689, p. 133.

Digitized by Google

pour imprimer le saint nom de Jésus, de quoi ils se trouvèrent très bien, parce que tout le peuple de Toulouse, qui donne aisément dans les pratiques de piété, était bien aise de mettre en divers endroits de leurs maisons, des images qui étaient imprimées de ce nom. Le même Thomas Illyricus, par la grande réputation que ces prédications lui avaient attirée, eut encore le crédit de faire mettre ce saint nom sur toutes les portes de la ville, et sur le frontispice de plusieurs maisons particulières qu'on y voit jusqu'à ce jour ».

Nous l'avons dit, il était à Toulouse en 1519, y prêcha deux carêmes et un avent. Ses sermons furent imprimés en cette ville en 1523. C'est une thèse de théologie complète sur l'autorité du Souverain Pontife.

Florimond de Rœmond (1) écrit que Thomas Illyricus « s'en allait par le monde, monté sur un pauvre asne. »

« Ce religieux qu'on appelait le saint homme était nommé fr. Thomas, personnage d'une bonne et saincte vie, qui courait le monde, prêchant la pénitence et annonçant le courroux prochain de Dieu. Quand il arrivait en quelque ville, toute sorte de jeux, débauches et dissolutions en étaient bannies ; tout ne respirait que piété et dévotion ; le peuple accourait de dix lieues à la ronde, pour voir ce sainct homme, de sorte qu'il fallait ouvrir les places publiques pour les sermons ; car les églises les plus grandes étoient trop petites pour recevoir l'infinie multitude qui venait l'ouïr. »

Pendant son séjour au couvent de Toulouse, le bienheureux évangélisa le pays de Foix, allant de ville en ville, de village en village. A Condon on courait en foule à ses prédications. L'affluence fut telle qu'un jour de Pâques, il fut obligé d'aller prêcher dans le pré de l'hôpital du Pradeau ; il eut ce jour-là plus de 30.000 auditeurs : il fit brûler toutes les cartes à jouer.

Il se rendit ensuite à Bordeaux, à l'occasion sans doute de la congrégation générale que le ministre général de l'Ordre François Lychet y présidait en 1520.

« La dernière fois qu'il monta en chaire à Bordeaux, fut en cette grande place et clôture qui est à l'entrée du couvent de la grande Observance,où il dit le dernier adieu à la Guyenne, fondant en pleurs. Belle et délicieuse province, disait-il, le paradis du monde, tu verseras de nouvelles rivières de larmes ; tu verras les feux ondoyer parmi tes riches campagnes, et ces

(1) F. de R., fin XVIe siècle, *Histoire de la naissance de l'hérésie...* cité par LÉON DE CLARY, *L'Auréole seraphique*, Paris (1882), t. II, p. 172 et suiv.

Digitized by Google

belles maisons, marque de la piété et dévotion de tes pères, donnez en proie aux ennemis de l'Église qui naîtront dedans toi. Tu verras les exécuteurs et les bourreaux de la divine justice qui chasseront à coups de fouet les vendeurs du temple ; les loups entreront dedans le bercail, déchireront et brebis et pasteurs. Bordeaux, tu verras de tes murs les églises voisines embrasées. A peine échapperont celles qui sont dans tes murailles, à la rage et fureur des ennemis de l'Église de Dieu : punition très juste et de l'indévotion du peuple et de la fainéantise des officiers. Mais tout ainsi que les corps saints qui reposent à Toulouse, sont les protecteurs, et s'il se pouvait dire, les dieux tutélaires de cette ville-là, ainsi S. Martial, votre apôtre, ô Bordelais, sera le protecteur de la vôtre.

« On pensait, ajoute le chroniqueur, que ce n'était que menaces jetées en l'air pour épouvanter le monde ; car qui eust pu s'imaginer alors que ce que les premiers chrétiens avaient bâti avec tant de peine et de dépense, dût avec tant de rage et de furie être démoli par ces derniers. Il me souvient avoir ouy des bonnes anciennes femmes pleurans, lorsque l'an 1570, Romegous vint à notre vue mettre le feu en l'église de Lormont : voilà, disaient-elles, la prophétie du saint frère Thomas accomplie. Il y a encore plusieurs personnes vivans qui l'ont ouy dire à leurs pères, lesquels peuvent témoigner que cet homme fut le prophète de tous nos malheurs, parlant de ce qui est arrivé cinquante ans après, comme d'une chose déjà avenue. »

Vers la fin de 1521 ou début de 1522,fr. Thomas était à Lyon. Cette ville refusa-t-elle d'écouter ses sermons ? Cela semblerait résulter de quelques passages d'une lettre de l'apôtre, lettre pleine de tendresse et de larmes adressée aux prêtres et habitants de Lyon. Valence, Pamiers et Limoges auraient aussi entendu sa parole.

Nous possédons plusieurs de ses œuvres, entre autres : *Le bouclier de la papauté*, dans lequel il défend vigoureusement contre Luther le pouvoir pontifical. Une *Réfutation des erreurs de Luther* touchant le péché originel, la concupiscence, la pénitence et les indulgences. Lui aussi, comme Luther, il attaque les désordres du clergé, avec les mêmes invectives, mais il sait discerner la doctrine d'avec les abus. Il a compris la parole du *Christ* : (1) « Les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse : observez ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font. »

(1) MATTH., XXV, 2.

Digitized by Google

Je crois avoir démontré suffisamment que dans la première moitié du XVIe siècle la sainteté ne faisait pas défaut parmi les franciscains français. Ce n'est qu'une rapide esquisse, l'étude pourrait être fouillée bien davantage et elle révélerait quantité de saints personnages ignorés, car je dois le dire, l'histoire de l'Ordre de Saint-François est une immense forêt vierge, personne ne la connaît à fond, elle réserve d'agréables surprises aux travailleurs qui voudront bien l'entreprendre.

Maintenant que nous sommes fixés sur l'état, le nombre et la valeur des franciscains français, il s'agit d'entrer dans le vif de la question qui nous occupe et de voir l'Ordre aux prises avec les partisans des idées nouvelles, avec le cénacle de Meaux.

Guillaume Briçonnet (1), Abbé commendataire de Saint-Germain-des-Prés à Paris depuis 1507, était un homme voulant le bien. Il avait réformé son abbaye, et il se piquait de culture classique. Un savant, Jacques Lefèvre d'Étaples, maître ès-arts, de l'université de Paris, vint s'établir près de lui. Il avait de 1492 à 1507 étudié Aristote et puis Platon. Mais ce laïc recélait une âme de mystique : savoir tout, pour lui, se réduisait peu à peu à connaître l'Évangile, et rien autre chose ; et pour aborder le Livre sacré il emprunta les mêmes règles dont il s'était servi pour les écrits des philosophes. Dans ce tête-à-tête de Lefèvre avec Briçonnet, de l'effort intellectuel avec l'effort moral, germa le projet d'une réforme de l'Église, sincèrement, sans esprit de révolte. En 1509 Lefèvre publia une édition du Psautier où il vise à montrer principalement l'idée messianique, point de vue excellent. Son édition de saint Paul rallia également les meilleurs esprits. Sur ces entrefaites Briçonnet fut nommé évêque de Meaux en 1516. Les idées réformatrices du prélat allaient trouver leur réalisation. Le petit cercle de Saint-Germain-des-Près se reconstitua peu après 1518, quand le prélat fut de retour de son ambassade de Rome, où l'avait envoyé le roi François Ier.

Il y avait deux hommes dans Briçonnet : l'homme d'Église, sincèrement pieux et zèlé ; il y avait aussi l'humaniste, qui à l'exemple du roi, aimait à s'entourer de beaux esprits. Malheureusement ces amateurs de l'antiquité païenne ne valaient pas le bon Jacques Lefèvre. Ils étaient tous plus ou moins imbus de

(1) P. IMBART DE LA TOUR, *Les débuts de la réforme français* (1521-1525), dans la *Revue de l'Hist. d'Eglise de France*, 1914, p. 145-181. — ROHRBACHER, *Hist. de l'Eglise*, 2e édit., Paris 1852, t. XXIII, p. 414.

Digitized by Google

l'esprit de Luther et de Zwingle, mais avaient bien soin de cacher leurs tendances hétérodoxes sous le masque de la science et des belles-lettres. Il suffit de citer parmi eux Guillaume Farel qui deviendra l'un des plus fanatiques promoteurs du protestantisme. Vivant avec l'évêque ils s'insinuèrent dans son esprit et formèrent autour de lui une atmosphère de rationalisme dont le prélat, trop peu théologien, ne réussit pas à se dégager.

Dans cette même ville de Meaux se trouvait, depuis le XIIIe siècle, un important couvent de Cordeliers. Comme dans tous les couvents des anciennes provinces de France, la majorité des prédicateurs avait passé par l'Université de Paris et les supérieurs étaient généralement des docteurs en théologie. A propos des grades théologiques on ne peut pas raisonner sur ceux du XVIe siècle comme sur ceux de nos jours. Aujourd'hui tout ecclésiastique qui en est capable peut conquérir la maîtrise *in sacrâ paginâ*, mais en ce temps-là, l'Université limitait le nombre des candidats que les Prêcheurs, les Mineurs et autres religieux devaient présenter à la licence. Les Dominicains étaient plus favorisés que les Franciscains qui n'en pouvaient présenter que deux chaque année. Naturellement les hautes charges de la province étaient réservées aux maîtres en théologie. — Mais les idées progressistes de Ximénès n'avaient pas encore gagné les provinces françaises, et les Cordeliers de Meaux continuaient le vieux système qui leur avait si bien réussi au moyen âge. Nous allons en juger par les propositions (1) reprochées aux environs de 1525 à Martial Mazurier, curé de Saint-Martin de Meaux, l'un des beaux esprits amis de Guillaume Briçonnet.

I. — Mazurier aurait dit : « Il est licite au simple peuple, les jours de fête et autres, de se rassembler pour conférer et traiter de la Bible et des difficultés d'icelle, disputer de la foi catholique et exposer la Sainte Ecriture, puisqu'il est chrétien ». — On voit le Livre Saint livré en pâture à des primaires qui savent à peine lire, mais qui ont la prétention de comprendre et d'interpréter le texte scripturaire. On voit aux veillées du soir les têtes folles qui lisent une tirade enflammée d'un prophète et qui en font l'application au seigneur du château voisin ou au curé de leur église. D'autres aventureux, aux mœurs légères, s'emparent des versets du Cantique des Cantiques et en tirent des chansons amoureuses. Cela nous rappelle l'hiver de 1903-1904

(1) TOUSSAINT DU PLESSIS. *Histoire de l'église de Meaux*, Paris, 1731, 2 vol. in-4°, t. II, p. 278.

Digitized by Google

où dans nombre de familles parisiennes on prenait fait et cause pour l'Abbé Loisy, en discutant l'inspiration de la Bible. — Les Cordeliers de Meaux s'alarmèrent à bon droit de ces désordres et s'y opposèrent de toutes leurs forces. D'ailleurs c'était le système absolument opposé à leur méthode traditionnelle. Qu'avaient-ils fait, eux, depuis au moins deux siècles ? Ils avaient enseigné l'Évangile, mais par le ministère de la prédication, et non au moyen de l'inspiration individuelle et en distribuant le texte sacré dans de petits livres. Pour eux l'Évangile n'était pas suffisamment clair au point que la foule pût le lire sans inconvénient et surtout ils ne le trouvaient pas suffisamment complet. Comme la mère qui mâche la nourriture à son enfant, ils expliquaient en détail le récit de la vie du Sauveur et ils ajoutaient des scènes là où l'intérêt du drame le demandait. Ils excellèrent en particulier à dramatiser la Passion et il nous en reste un exemple très caractéristique dans notre Chemin de croix actuel. Dans les quatorzes stations que la piété chétienne aime à parcourir depuis le prétoire de Pilate sur la montagne de Sion, jusqu'au Saint-Sépulcre situé à la cime du Golgotha, six ne sont pas indiquées dans l'Évangile. Elles ont été ajoutées par les Franciscains du moyen âge. Je ne dis pas qu'ils les ont inventées de toutes pièces, ils ont été les découvrir dans l'Ancien Testament, dans les Évangiles apocryphes qu'ils ne regardaient pas comme tels selon nos données actuelles, et même dans les Pères de l'Église. Ainsi, les trois chutes de Jésus, qui nous paraissent si naturelles et qui prêtent à de si beaux développements oratoires, ils les ont trouvées dans les Psaumes (1): *Funes extenderunt mihi in laqueum : juxta iter scandalum posuerunt mihi.* « Mes ennemis ont tendu des cordes comme on tend des pièges, s'écrie le Messie par la bouche du psalmiste : ils ont placé sur mon chemin des pierres d'achoppement pour me faire tomber. » Ils avaient lu encore au psautier(2): *Impulsus eversus sum ut caderem*, « On m'a poussé pour me faire tomber..... » Dans leurs méditations ils se représentaient le Sauveur chargé de sa croix, aveuglé par le sang qui découlait des blessures de la couronne d'épines, ils le voyaient trébuchant aux cordes que les Juifs avaient tendues en travers des rues étroites de Jérusalem, et le divin Maître tombait de tout son long, écrasé par sa croix — Ils avaient recueilli la pieuse tradition de cette femme courageuse qui s'était brusquement dépouillée de son voile pour essuyer le

(1) Ps. CXXXIX, 6.
(2) Ps. CXVII, 13.

Digitized by Google

visage défiguré du Christ par le sang de ses blessures et la poussière du chemin. Elle avait été repoussée immédiatement par la soldatesque, néanmoins elle avait la consolation d'avoir procuré au Maître un soulagement passager. Mais quel ne fut pas son étonnement, une fois rentrée chez elle de constater le portrait de Jésus imprimé sur son voile ! La Véronique de la sixième station n'est pas la moins émotionnante des scènes de la voie douloureuse.

L'Évangile ne mentionne la Vierge Marie qu'au pied de la Croix. Évidemment, se dirent les Mendiants, elle suivait le lugubre cortège. Aussi la font-ils intervenir à la quatrième station, venant saluer son Fils. Ceci était tellement naturel que le peuple chrétien n'a fait aucune difficulté de l'adopter. Et de nos jours encore, bien des âmes pieuses seraient étonnées si elles apprenaient que l'historique de la Passion ne renferme pas cette scène si touchante. — Que dire de la *Piéta*, de la treizième station où la Mère des douleurs reçoit sur ses genoux le corps inanimé du Christ descendu de la croix ! Le premier, à ma connaissance qui en parle, est saint Bonaventure, mort en 1274. Le Docteur (1) Séraphique n'insiste pas, il se contente d'exposer brièvement une tradition déjà reçue de son temps, mais un franciscain du XIVe siècle, l'auteur des *Méditations de la Vie du Christ*, celui que nous appelons le pseudo-Bonaventure, se sert d'un développement considérable pour expliquer comment s'opéra la descente de croix et les recommandations de la Vierge pour qu'il n'arrivât pas d'accident fâcheux. Saint Bernardin de Sienne dramatisa encore et à sa suite tous les prêcheurs du XVe siècle.

M. Émile Mâle sourit un peu de ces franciscains qui firent pleurer l'Europe avec le récit de la Passion ; d'autres se gaussent d'Olivier Maillard (3) qui pouvait compter le nombre exact de coups de fouet que Notre Seigneur avait reçus à la flagellation: 5475. La couronne portait sept épines et chaque épine trois pointes. Évidemment il faut faire la part de l'exagération, les prédicateurs ne prétendaient pas imposer comme dogmes de foi ce qui n'était qu'un moyen d'augmenter la ferveur et de pro-

(1) E. GILSON. *S. Bonav. et l'iconographie de la Passion*, dans *Rev. hist. franc.*, 1924, t. I, p. 405 ; t. II, p. 289.

(2) LIVARIO OLIGER, O. F. M. *Le Meditationes vitae Christi del Pseudo-Bonaventura, note critiche*, dans *Studi Francescani*, Arezzo, Anno VII, n° 4, e Anno VIII, n° 1.

(3) Sur ce sujet, voir A. SAMOUILLAN, *op. cit.*, p. 156-157.

Digitized by Google

voquer les larmes. Mais nous sommes ici à l'antipode du système protestant qui disséque chaque verset et affirme doctoralement : Ceci manque dans les plus anciens manuscrits : cela est d'une rédaction postérieure : ce récit doit être pris au sens symbolique, etc....

Avouons qu'on ne pouvait pas en rester à ce genre où la fantaisie risquait de prendre des proportions exorbitantes.

A la fin du XVe siècle, on désira connaître le texte littéral des Saintes Écritures. Sur l'ordre de Louis XI, vers 1484, un frère mineur de la province de France, frère Guillaume Le Menan, (1) traduisit la Bible en français. Il traduisit aussi la grande vie du Christ de Ludolphe le Chartreux. — Entre parenthèses, les derniers historiens qui se sont occupés de cette époque n'en soufflent mot. — Cette traduction, je le soupçonne, ne devait s'adresser qu'à une élite de personnes cultivées. Il n'était pas question alors d'initier la multitude sans lettres à la discussion du texte sacré.

Ce qu'on aurait dû faire, c'était expliquer le sens littéral et historique de la Liturgie aux fidèles désireux de s'instruire des choses saintes. Ce que nous appelons aujourd'hui le Paroissien complet des dimanches et des fêtes, renferme suffisamment de passages de l'Écriture pour contenter les âmes de bonne volonté,sans les exposer au péril d'ergoter à la façon huguenote. Au lieu d'abaisser les Écritures au niveau du peuple, il fallait hausser le peuple au niveau des Écritures, et ce sera le mérite du mouvement liturgique de nos jours d'avoir résolu la question pour la plus grande satisfaction du clergé et des fidèles.

II. Mazurier avait encore voulu restreindre le culte des saints comme faisant tort à celui de Dieu. Assurément il y avait à cette époque des abus regrettables. Quand des batteleurs promenaient des reliques plus ou moins supposées, les installaient sur une table d'auberge et promettaient tant d'indulgences à ceux qui faisaient leur offrande en baisant la châsse du saint, on comprend que les réformateurs aient eu beau jeu pour protester contre un tel commerce ; mais passer des abus particuliers à condamner l'invocation et l'intercession des élus du ciel, c'était une autre exagération qui appelait les censures de l'Église. « Quand on donne une pomme au fils par honneur pour

(1) J.-H. SBARALEA, *Supplementum ad Scriptores Ordinis Minorum*, Rome 1908, p. 342 ; *Analecta franciscana*, Quaracchi 1887, t. II, p. 342 (*Chronica Nic. Glassberger*).

Digitized by Google

son père, disaient les Cordeliers, on ne déplaît pas au père, loin de là ; il est heureux de l'attention que l'on a pour son fils. Il n'en va pas autrement dans le culte des saints, on les honore par amour pour Dieu, et Dieu ne saurait en prendre ombrage. »

En 1521, trois ans après son arrivée dans son diocèse, Guillaume Briçonnet avait interdit aux Cordeliers de Meaux de représenter saint François dans leur église avec les stigmates. Il agissait sûrement à l'instigation de ses amis. On conçoit que les Franciscains fussent vexés. Ils n'en firent rien, car ils avaient le droit pour eux. Leur bullaire était rempli des condamnations des papes contre ceux qui avaient osé nier l'étonnant miracle de la stigmatisation. Alexandre IV déclarait avoir vu lui-même les stigmates de ses yeux. Un pape d'Avignon, Benoit XI, avait accordé une fête pour célébrer l'anniversaire de ce prodige inouï et l'oraison concédée faisait bien remarquer que c'était *pour enflammer les cœurs du feu de l'amour divin*, que le Christ avait reproduit ses cicatrices sur le corps de saint François, alors que *le monde chrétien allait en se refroidissant*, « *frigescente mundo* » ; comment un évêque pouvait-il se permettre une telle conduite contre un fait si avéré ?

Les choses n'en restèrent pas là. Briçonnet fut à son tour accusé d'hérésie. La Bibliothèque Nationale possède encore le manuscrit du procès qui lui fut intenté devant le Parlement de Paris en 1525. On y lit des choses stupéfiantes.

Les novateurs de Meaux disaient au sujet des Cordeliers : « ...Ils ont fait imprimer nouvelles lois et nouvelles doctrines dont ils usent aussi bien dans leur enseignement que dans leurs prédications, qu'ils appellent *Speculum beati Francisci*, le Miroir de saint François, où il y a source et semence des plus grandes erreurs et abominations qu'il est possible de voir. Et pour ce qu'il est besoin de les extirper et d'oster cette peste qui a si longuement régné entre les chrétiens et dont les Cordeliers abusent ordinairement en leurs prédications, ledit évêque est contraint pour l'honneur de Dieu d'en avertir la cour pour y donner ordre et mettre provision, et protestant que ne ce fait pour blesser « infamer » les parties,ni ce qu'ils appellent l'Ordre de saint François. Car, alors qu'il n'est qu'une seule voie pour tous les chrétiens, et que cette voie est le Christ, d'où vient leur nom, et qu'il

(1) Bibl. nat., Nouv. acquisit. franc., n° 6528.

(2) Le *Speculum Vitae Beati Francisci et Sociorum ejus*, compilation du XVe siècle, à été imprimé à Venise en 1504, à Metz en 1509, à Paris, s. d., à la même époque, à Anvers en 1620, à Cologne en 1623, à Raab en 1752.

Digitized by Google

n'est qu'un seul nom sous le ciel par lequel il nous faut être sauvés, néanmoins les Frères Mineurs prétendent que saint François a fait trois règles dont deux concernent les hommes et les femmes et la troisième l'univers tout entier des pénitents. Ainsi, nous écartant de notre chef le Christ, ils établissent un nouveau chef, François ; et comme ils veulent que François soit en tout semblable au Christ, il nous faut mépriser le Christ, suivre et adorer François. [Qui pourrait supporter cette] infamie ? Ils en sont venus à peindre le crucifix, moitié Christ et moitié François.

Il ne reste plus qu'à enlever le Christ, pour que François règne tout seul. (Il s'agit apparemment des armes de l'Ordre où l'on voit le bras du Christ et le bras de S. François entrelacés cloués tous les deux sur une croix, pour réaliser la parole de S. Paul : *Christo confixus sum cruci*, je suis cloué avec Jésus-Christ à la croix). Ils disent,continuent les adversaires, ils disent que saint François fut tellement conforme au Christ en toutes choses que le Christ n'a rien fait que saint François n'ait accompli ; et comme l'ombre précède la vérité, il s'ensuit que les Cordeliers considèrent le Christ et les apôtres comme seulement la figure, alors qu'ils vénèrent François et ses disciples comme la vérité ».

Il suffit d'ouvrir le *Speculm beati Francisci et sociorum ejus* pour se convaincre qu'il n'y a rien de tout cela. La thèse que saint François avait été conforme au Christ, dans nombre de circonstances de sa vie, était ancienne dans l'Ordre et le fameux livre des Conformités de Barthélemy de Pise avait été accueilli avec enthousiasme par toute la famille franciscaine, mais nulle part n'est insinué ce blasphème que saint François doive remplacer le Christ. Les Cordeliers de Meaux, malgré leur dévotion pour saint François, n'ont jamais soutenu pareille énormité.

L'impartialité me fait un devoir ici de constater que sur un point en particulier Jacques Lefèvre d'Etaples était en avance sur son temps. Qui de nous, aujourd'hui, oserait avancer que la bonne Madame sainte Anne s'était mariée trois fois et que la Vierge Marie avait des sœurs réelles, Marie de Jacques et Marie Salomé ? Et cependant à la fin du moyen âge, une telle assertion faisait partie « des bonnes idées. » Lefèvre se vit traiter d'hérétique par les Cordeliers de Metz pour avoir sou-

(1) Galat., II, 19.

(2) *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, Quaracchi 1907 et 1912, deux vol. gr. in-8°, dans la collect. des *Anal. francisc.*, t. IV-V.

(3) Cf. *La France franciscaine*, Lille-Paris, 1914-1920, t. III, p. 402 où est décrite l'apparition à sainte Colette de sainte Anne avec ses trois filles.

Digitized by Google

tenu le contraire, à savoir que sainte Anne n'avait contracté qu'un seul mariage, et que la Vierge Marie était comme plus tard, saint Jean-Baptiste le fruit du miracle de la vieillesse et de la stérilité. Il ne nous en coûte pas de rendre à chacun ce qui lui est dû, les « Bibliens » de Meaux ont déjà suffisamment de témérités à leur actif.

III. Avec les saints, la Vierge ne trouva pas grâce dans le cénacle de Briçonnet. Lui-même fut accusé d'avoir soutenu que Notre Dame avait eu des enfants après Notre Seigneur. Nous retrouverons plus tard Farel interrompant un Frère Mineur qui prêchait sur la virginité de Marie. C'était la coutume en ce temps-là, et c'est peut-être encore l'usage dans le Midi de réciter en chaire l'*Ave Maria*, dans les sermons solennels, entre l'exorde et le premier point. Les prédicateurs de l'évêché de Meaux le trouvèrent mauvais, et comme si l'invocation à la Vierge faisait tort à Dieu, ils la firent précéder du *Pater noster*. En soi la chose n'avait rien de répréhensible. Mais les Cordeliers ne s'y trompèrent pas, ils flairèrent vite que c'étaient de singuliers serviteurs de Dieu ceux qui avaient si peu de zèle pour l'honneur de sa Mère.

IV. Ces hypocrites s'attaquèrent aussi au saint sacrifice de la messe, mais par des moyens détournés, en faisant les apôtres, en blâmant les honoraires remis au prêtre pour la célébration. Ils appelaient cela une simonie. « C'est une plus grande simonie de prendre six blancs pour une messe, avait dit Mazurier, que de vendre une cure ou une place de chanoine, car dans le premier cas on vend Dieu, dans le second on vend seulement un office de l'Église. — Celui qui fait dire une messe à un prêtre ferait mieux de donner son argent à une bonne œuvre. Les diables se réjouissent quand on baille six blancs à un prêtre pour une messe. — Faire des quêtes dans les églises, pour les employer à dire des messes en faveur des trépassés, ou en l'honneur de Notre-Dame ou d'un autre saint, est un abus manifeste. Mieux vaudrait jeter son argent dans la rivière que de le donner à ces quêtes. — Les fondations d'obits qu'on fait aux églises sont des inventions diaboliques ; ceux qui les font se damnent... »

Vous le voyez, c'était du plus pur luthéranisme.

Guillaume Briçonnet reconnut trop tard ses imprudences, il dut chasser les prédicateurs à qui il avait confié son diocèse pour le restaurer. L'erreur semée par ces suppôts de l'enfer ger-

Digitized by Google

ma vite. Des insurrections ne tardèrent pas à se produire, car, dit Tertullien, l'erreur est séditieuse de sa nature. L'évêque, qui avait fait afficher les bulles de Clément VII, en 1524, promulguant des indulgences et ordonnant un jeûne de trois jours pour obtenir la concorde des princes chrétiens, put voir les affiches lacérées en plein jour, d'autres placardées où l'on traitait le pape d'antechrist et d'autres noms analogues. Les soi-disant réformateurs ne faisaient plus pleurer le peuple comme jadis les Cordeliers, mais ils le mettaient en révolte contre le vicaire de Jésus-Christ.

Pour se faire une juste idée du cénacle de Meaux, il n'y a qu'à voir comment il finit. Briçonnet, Chlichtoue et Mazurier comprirent le péril, ils firent volte-face et restèrent dans l'orthodoxie. Caroli, Vatable, Farel passèrent à l'hérésie. Roussel devenu évêque d'Oléron n'oublia pas ses anciennes tendances ; c'est lui qui prêchait en huguenot à Mauléon quand un paysan exaspéré démolit la chaire à coups de hache et la renversa avec le prédicateur. Jacques Lefèvre, mourant plus que centenaire, se passera de prêtre, pour remettre au jugement du Christ ses perplexités d'âme et ses incertitudes de pensée.

En un mot, c'est par Briçonnet que le protestantisme s'est introduit un France et s'est propagé dans tout le royaume. Et ce sera l'éternel honneur des Cordeliers de Meaux d'avoir senti le péril, d'avoir donné l'alarme et de s'être constitués comme l'avant-garde de l'armée catholique française au début de la Réforme.

P. ANTOINE DE SERENT
Lecteur d'Histoire franciscaine au Studium des Frères Mineurs de Metz.

(A suivre).

Digitized by Google

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE L'AME SELON LE B. JEAN DUNS SCOT [1]

B. *L'acte de connaissance intellectuelle abstractive.*

1. *a*) Il résulte des exposés précédents que la forme intelligible de connaissance intellectuelle ne constitue pas encore la connaissance ou le concept. Scot le montre aussi par les réflexions suivantes : Comment, si la forme de connaissance était la connaissance intellectuelle, pourrions-nous raisonner, revenir sur nos actes de connaissance et former des rapports logiques ? Comment pourrait-il y avoir des jugements faux, tenus pour vrais, si la forme de connaissance spirituelle constituait seule la raison formelle de toute connaissance intellectuelle ? Si la forme de connaissance était vraiment la connaissance, elle remplirait la fonction de puissance cognitive intellectuelle plus que ne le ferait l'intellect lui-même ? (2)

L'acte de connaissance est plutôt causé d'une part par l'intellect et d'autre part par l'objet ou sa forme de connaissance. Intellect et objet constituent la cause totale de l'intellection ou du concept, comme semble l'insinuer Augustin : « Il faut évidemment tenir que toute chose connue engendre en nous un concept. Car le principe qui connaît et l'objet connu produisent ensemble la connaissance ou le concept. » (3)

(1) Voir *Etudes Franciscaines*, janvier-février, mars-avril 1929.

(2) Quomodo fieret discursus ? Similiter quomodo reflexio ? quomodo causarentur relationes rationis sive intentiones Logicae ? quomodo complexio falsa, cui assentiretur tamquam verae, si sola species intelligibilis genita a phantasmate esset ratio formalis omnis intellectionis ? Similiter tunc species esset magis potentia intellectiva quam intellectus. I d. 3 q. 7, n. 16, 17. 9. 358 1.

(3) Utrumque concurrit in ratione principii activi respectu intellectioni, aliquid sc. ipsius animae et ipsum objectum vel aliquid ex parte objecti. Et hoc videtur haberi ab Augustino 9 De Trin. cap. ult. « Liquido, inquit, tenen-

Digitized by Google

Est-ce l'intellect agent ou l'intellect possible qui produit avec la forme de connaissance l'acte de l'intellection ?

Scot dit : Si l'on tient que les puissances de l'âme ne se distinguent pas réellement ou par une relation réelle, mais que le même principe absolu et par quelque manière illimité est le principe immédiat des actes, et que ce principe est l'une ou l'autre puissance selon la différence spécifique des actes, alors *il est probable que l'intellect agent cause l'acte de l'intellection.* En effet, selon le B. Scot, les puissances de l'âme ne se distinguent pas réellement ou par une relation réelle, mais formellement (*formaliter*). L'âme est donc le principe absolu immédiat et par quelque manière illimité des actes intellectifs et volitifs. Et selon la différence spécifique de ces actes on dit, que l'âme est réellement, non pas *formaliter*, formellement, l'intellect et la volonté.

L'intellect agent a donc une double fonction : D'une part il doit produire la forme de connaissance et l'imprimer dans l'intellect possible. De l'autre il engendre à l'aide de la forme de connaissance l'acte d'intellection dans l'intellect possible.

Analogiquement *l'intellect possible* possède une double passivité : l'une, dans la réception de la forme de connaissance ; l'autre dans la réception de l'acte d'intellection produit en lui par la causalité de l'intellect agent et de la forme de connaissance.

Pourtant on peut dire que l'intellect possible concourt *per accidens* à la production de l'acte d'intellection. Car comme un bois devient chaud *per accidens* parce qu'il possède la forme accidentelle de la chaleur, ainsi l'intellect possible est actif en tant qu'il porte la forme de connaissance qui concourt à la production de l'acte de connaissance.

dum, quod omnis res quantumcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim paritur notitia, sc. a cognoscente et cognito »... Ex 2. de Trin. c. 2. vel 5. « ex visibili et vidente gignitur visio. » Et licet ibi subdat, « informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur, » hoc non est contra illud, quia aequivoce accipitur hoc nomen « visio », primo pro actu videndi ; secundo pro ipsa similitudine rei visae, et illa a solo corpore causatur. Et ista aequivocatio potest colligi es multis verbis illius capituli.

Pro hac conclusione videtur esse ratio, quoniam quando objectum intelligibile est actu praesens intellectui, potest haberi intellectio actualis illius objecti, sed non potest haberi sine principio perfecte activo ; igitur vel alterum illorum tantum est perfecte principium activum, vel ambo integrant unum principium perfecte activum, ita quod utumque sit partiale activum. Quod autem neutrum sit perfecte principium activum, probatur : ... Verum quidem est, quod utrumque istorum aliquo modo est activum ad intellectionem, sed activum partiale ; ambo autem integrant unum activum totale. Q. q. 15 n. 8 s ; 26, 140 a ss.

Digitized by Google

Pour cela le B. Scot dit au sujet de la« *memoria, intelligentia* et *voluntas* » de S. Augustin : La *memoria* a la fonction de produire l'acte d'intellection. A la *memoria* l'intellect agent appartient donc en tant qu'il produit l'acte de connaissance. De même l'intellect possible fait partie de la *memoria*, en tant qu'il est doué de la forme de connaissance. (1) Aussi peut-on dire qu'il est du ressort de la mémoria en tant qu'il concourt *per accidens* à la production de l'intellection.

Alors si la connaissance est produite dans l'intellect possible, celui-ci est dit « *Intelligentia* ». (2)

(1) Dans la connaissance intuitive l'intellect possible appartient à la *memoria* en tant qu'il est influencé par l'objet agissant sur lui.

(2) Si prima via (quod intellectus agens sit illud in parte intellectiva, quod est activum ad intellectionem) tenetur, potest dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligbili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum... Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili correspondens isti duplici actioni intellectus agentis quarum prima esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis, et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam actionem intellectus agentis. Et secundum hoc diceretur quod ad memoriam intellectivam pertinent intellectus agens et possibilis. Agens quidem non quantum ad primam actionem, quae est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, imo illius actionis terminus est memoria in actu, quia per illam actionem est intellectus habens objectum actu intelligibile sibi praesens. Sed quantum ad secundam actionem, quia cum memoriae sit exprimere actualem notitiam vel intellectionem, et intellectus agentis secunda actio sit agere ad istam actionem, intellectus quantum ad secundam eius actionem includeretur in memoria. Intellectus autem possibilis, quantum ad primam ejus receptionem, qua sc. recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria, et quantum ad secundam receptionem, sc. actualis intellectionis, dicitur intelligentia. Q. q. 15 n. 16 s ; 26, 146 a ss. De isto articulo hoc tenendum videtur, quod illam distinctionem Augustini 10. de Trin. cap. 2. « memoria, intelligentia et voluntas », comparando ad illam Aristotelis in intellectu (intellectum ?) agentem et possibilem, sic sibi invicem correspondent, quod solus possibilis est intelligentia, quia solus recipit actum intelligendi, et sic etiam communiter Aristoteles loquitur de intellectu, ut est, quo intelligimus, sive quo recipimus intellectionem, etiam possibilis pertinet ad memoriam, inquantum memoriae est recipere notitiam habitualem, secundum illud 15. de Trin. 10. « Scientia, quam memoria tenemus » ; et sic loquitur Aristoteles quandoque de intellectu possibili, ut est quo scimus, sive ut est quo habemus scientiam, per quam reducitur de potentia essentiali ad accidentalem. Sed quoad alium actum memoriae, qui est gignere notitiam actualem, patet, quod hoc competit adhuc intellectui possibili per accidens, quia quando forma activa inest alicui subjecto, actio secundum illam formam per accidens competit eidem, sicut lignum per accidens calefacit ; nunc autem illud, quo objectum active se habet ad gignendum intellectionem, est forla intellectus possibilis; igitur intellectus possibilis saltem per accidens gignit... Breviter si non teneretur distinctio potentiarum, nec re absoluta, nec relatione reali, sed tantum, quod idem absolutum quodammodo illimitatum est principium immediatum multorum actuum, et sic respectu alterius dicetur

Digitized by Google

b) Dans la production de notre connaissance l'intellect est cause principale, la forme de connaissance cause secondaire ; telle est l'affirmation de notre scolastique appuyée de différentes raisons. *La forme de connaissance est comme l'instrument utilisé par l'intellect dans la production de la connaissance* ; non pas, comme si la forme de connaissance recevait une partie de sa force causale de l'intellect ou était ébranlée par celui-ci ; mais l'intellect l'emploie dans son activité comme cause subordonnée collaborant à un effet commun, à l'acte de connaissance. (1)

L'intellect de son côté ne reçoit pas davantage une perfection de la forme de connaissance, qui agit seulement avec lui. Que la forme de connaissance soit inhérente à l'intellect, c'est là chose accessoire pour l'un et l'autre. Car l'inhérence ne fait pas que l'intellect et la forme pourraient plus parfaitement exercer leur fonction propre. (2)

L'intellect agent n'est pas non plus mis en acte par la forme de connaissance, mais agit de par sa propre force (3). Quand la forme

alia et alia potentia, tunc prima via probabilis videtur. l. c. n. 20 ; 153 a s. Dico, quod omnes auctoritates, quae sonant passibilitatem intellectus possibilis,possunt exponi de eo, inquantum eo cognoscimus habitualiter, vel inquantum cognoscimus eo actualiter. Et isto modo concedo, quod est passivus,et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei, quod sit activus. I. d. 3. q. 7. n. 37 ; 9, 387 b.

Non tractando illam difficultatem, utrum activitas illa competat intellectui agenti vel possibili, dico, quod intellectus possibilis, secundum quod Philosophus loquitur de eo, est illud, quo formaliter sumus intelligentes, et eo modo praecise est, quo est omnia fieri, quia, ut dicebatur prius, sumus eo formaliter intelligentes, inquantum recipit, non inquantum agit, licet agat, quia hoc accidit sibi, inquantum est, quo intelligimus. l. c. n. 40 ; 394 b s. De même dans II d. 3. q. 8 n. 12 ; 12, 189 a Scot ne se prononce pas sur ce point : est-ce l'intellect agent ou l'intellecte possible qui produit l'intellection ?

(1) Pars intellectiva habet principaliorem causalitatem respectu cognitionum modo nobis naturaliter convenientium. Probo... Videtur enim intelligibilium naturaliter a nobis intellectorum species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi sc. aliquid recipiat ab intellectu ; sed quo intellectus utitur ad suam actionem, ut puta quando intellectus agit, species illa tamquam minus principale agens coagit ad idem ut ad effectum communem. I d 3, q. 8, n. 2. 9 ; 399 a s.

(2) Intellectus nihil perfectionis pertinentis ad ipsum recipit a specie informante, sed tantummodo oportet speciem ut aliam causam partialem effectus concurrere cum intellectu, sed quod aliquando causa partialis alteri inhaereat, hoc est omnino accidentale, quia aeque perfecte posset causare effectum sine inharentia propter ordinem essentialem, sc. subordinationis virtutis activae ad virtutem activam, cui accidit ordo subjecti et accidentis. IV d. 12, q. 3, n. 14 ; 17, 614 a

(3) Primus actus est species....Secundus actus est ipsa intellectio actualis. Et ad utrumque actum agit intellectus non motus ab eo, quod est causa par-

Digitized by Google

se trouve dans l'intellect possible, l'intellect agent et la forme de connaissance sont suffisamment rapprochés et unis. Alors l'intellect agent produit par lui-même à l'aide de la forme de connaissance l'acte de connaissance dans l'intellect possible. L'information d'une de deux causes partielles par l'autre n'est pas nécessaire en ce sens que l'une doit communiquer à l'autre la capacité à agir. (1)

L'influence et l'action de la forme de connaissance sur l'intellect dans la production de l'acte de connaissance n'est pas seulement réelle, mais aussi intentionnelle. Car l'acte de connaissance qui est causé dans l'intellect possible, correspond à la forme de connaissance et fait connaître l'objet. (2)

Suivant la différence spécifique des formes de connaissance nous avons des actes de connaissance spécifiquement différents. Car pour connaître les individus d'une et de la même espèce, ni la cause totale de la connaissance, ni une de ses causes partielles n'ont besoin de différer spécifiquement. Mais pour connaître des êtres d'espèces différentes par exemple du blanc et du noir, des objets ou formes de connaissance spécifiquement différents sont requis. C'est pourquoi la connaissance du blanc diffère spécifiquement de celle du noir. (3)

On pourrait demander *comment un être sans vie comme la forme de connaissance peut concourir à la production d'un acte vital comme la connaissance ?* Le bienheureux Jean répond : l'activité vitale de la connaissance ne trouve pas son origine dans un principe *sans vie* comme dans sa cause totale. Mais un être dépourvu de vie peut très bien faire fonction de cause partielle d'un être

tialis secum concurrens ad illam actionem. I d. 3, q. 8, n. 3 ; 9 ; 401 a ; cf. aussi II, d. 3, q. 8, 11, 12, 188 as.

(1) Intellectus habet activitatem suam propriam sive objecto praesente in se, sive in specie sua concurrente secum ad causandum effectum communem amborum, ita quod sufficit unio et approximatio istarum partialium causarum nec tamen requiritur, quod altera alteram informet, quia neutra dat alteri actum pertinentem ad suam causalitatem partialem. II d. 3, q. 8, n. 10 : 12, 187 bs.

(2) Non tantum intellectus patitur ab objecto reali imprimente talem speciem realem, sed ab illo objecto, ut in specie intelligibli. patitur passione intentionali et illa passio est receptio intellectionis I d. 3, q. 6. n. 17 ; 9. 257 a.

(3) Cognitiones diversarum specierum proprie, sc. virtute ipsarum habitae, differunt specie. Quod probo, quia ad individua ejusdem speciei non requiritur totalis causa diversa specie vel aliquid in totali causa diversum specie ab eo, quod est in totali causa alterius individui. Nunc autem ad intellectionen abbi ed nigri necessario requiruntur aliqua diversa specie, puta album et nigrum vel aliqua includentia ipsa ; ergo ista duo magis differunt quam individua unius speciei ; ergo differunt specie. I d. 3. q. 7. n. 41 ; 9, 395 as.

Digitized by Google

vivant ou d'une activité vitale. C'est ainsi que le soleil sans vie produit (suivant la théorie aristotélicienne) comme cause partielle avec le principe mâle un être vivant. A plus forte raison la forme de connaissance peut-elle concourir à l'acte vital de la connaissance parce que la cause principale de la connaissance, l'intellect, est un principe vivant.(1)

2. — La connaissance spirituelle ne consiste pas dans la production de l'acte de connaissance par notre intellect et la forme intelligible de connaissance. *Nous ne connaissons formellement que quand l'acte de connaissance comme forme accidentelle est produit et existe dans l'intellect possible.* C'est pourquoi le philosophe devait parler de l'intellect comme d'une puissance passive et de la connaissance spirituelle comme d'une certaine « passion ». Car celle-ci est une forme accidentelle, reçue et portée par l'intellect possible. Nous ne connaissons donc pas par la seule production de l'acte de connaissance obtenue par le concours de l'intellect et de la forme de connaissance. Car si Dieu causait l'acte de connaissance et l'imprimait à notre intellect possible, nous connaîtrions quand-même réellement.(2)

De même donc qu'un corps devient chaud par la réception de la forme accidentelle de la chaleur, de même l'intellect connaît en recevant et portant la forme accidentelle de l'acte de connaissance. (3)

(1) Cognitio, cum sit operatio vitalis, non est a non vivo sicut a totali causa ; potest tamen non vivum esse causa partialis alicujus vivi vel effectus vitalis, sicut sol non vivus est causa partialis cum patre ad generandum filium vivum, et multo magis in proposito est possibile, quia hic causa principalior est viva. I d. 3, q. 7, n. 25 ; 9, 370 a.

(2) Formaliter intelligimus intellectu, inquantum recipit intellectionem ; quia si causaret eam active, non tamen dicor intelligere intellectu, inquantum causat, sed inquantum habet intellectionem ut formam ; habere enim qualitatem est esse quale ; et ita intellectum habere intellectionem sive recipere, quod idem est , est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu, inquantum recipit intellectionem. Ideo Philosophus loquens sic de intellectu necesse habuit dicere eum esse passivum, et quod« intelligere est quoddam pati » hoc est, quod intellectio, inquantum est quoddam, quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu ; non autem intelligimus ea, inquantum est quid causatum ab intellectu, si causatur ab eo ; nam si Deus eam causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus ... Dico igitur, quod omnes auctoritates, quae sonant passibilitatem intellectus possibilis, possunt exponi de eo, inquantum cognoscimus habitualiter vel inquantum cognoscimus eo actualiter. Et isto modo concedo, quod est passivus et, si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei, quod sit activus. I d. 3. q n. 37 ; 9,387 a s ; ensuite Q. q. 13 n. 28 ; 25, 575 b s.

(3) In nobis intelligere et recipere intellectionem sunt idem ,sicut universaliter in rebus creatis calere est calidum esse vel recipere calorem sunt idem. Rp. I d. 35, q. 1. n. 34 ; 22. 425 a.

Digitized by Google

L'intellect possible est donc la puissance par laquelle nous connaissons dans le sens propre de ce mot. Il peut connaître tout et dans ce sens il peut tout devenir, comme le dit le Philosophe. Il ne reste cependant pas simplement passif dans la connaissance. (1)

3. — L'acte de connaissance offre une image de l'objet. Entre lui et l'objet existe une ressemblance comme entre l'idée et sa réalisation. (2)

Par l'acte de connaissance l'objet a dans l'intellect un être connu. (3)

L'acte de connaissance produit par l'intellect et l'objet ou la forme de connaissance n'est autre chose que le concept propre et réel de l'objet et de ce qui y est essentiellement ou virtuellement contenu. (4)

4. — Un certain laps de temps s'écoule entre la formation des concepts et leur compréhension ou la connaissance. (5)

5. — La production de la connaissance ou des concepts peut être dite un parler (6) et la connaissance produite, *la parole de l'esprit.* C'est là ce qu'enseigne saint Augustin. Cette conception est confirmée par une comparaison avec le mot prononcé. Celui-ci sert en effet à exprimer et à expliquer les pensées. Le fait que notre intellect ne sait exprimer ses pensées secrètes et les communiquer à un autre qu'au moyen du langage ou d'autres mouvements corporels constitue une imperfection. Mais si

(1) Non tractando illam difficultatem, utrum activitas illa competat intellectui agenti vel possibili, dico, quod intellectus possibilis, secundum quod loquitur Philosophus de eo, est illud, « quo formaliter sumus intelligentes »; et eo modo praecise est, « quo est omnia fieri », quia ut dicebatur prius, sumus eo formaliter intelligentes, inquantum recipit, non inquantum agit. I, d. 39. q. 7. n. 40 ; 9, 394 bs.

(2) Actus cognoscendi sic participative se habet respectu objecti sicut similitudo respectu cujus est. Non dico similitudo per communicationem ejusdem formae, sicut est albi ad album, sed similitudo per imitationem sicut est ideati ad ideam. Q. q. 13, n. 12 ; 25, 536 a.

(3) Per actum cognitionis objectum habet esse cognitum l. c. n. 13 ; 541 a.

(4) Objectum quodcumque sive relucens in phantasmate sive in specie intelligibili cum intellectu agente et possibili cooperante secundum ultimum suae virtutis facit in intellectu sicut effectum sibi adaequatum conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo. I d. 3, q. 2, n. 8; 9, 19 a. Quodcumque objectum intelligibile minimum natum est facere in intellectu conceptum omnem realem possibilem haberi de eo, I d 22, q. 1. n. 1 ; 10, 223 b.

(5) Non oportet in eodem instanti vel in eodem tempore causari conceptum in audiente per orationem prolatam et veritatem illius conceptus intelligi sive unionem extremorum. IV, d. 8, q. 2, n. 15. 17, 61 a.

(6) Dicere sive intellectionem producere. I d. 3. q. 6,n. 34 ; 9, 307 a ; cf. aussi Q. q. 2 n. 8 ; 25, 67 b.

Digitized by Google

l'intellect pouvait faire connaître ce qui est caché en lui directement par lui-même à l'intellect d'un autre homme, cette activité s'appellerait encore « parler », et la communication faite à l'autre intellect se dirait toujours « mot ». Or, comme les pensées sont cachées dans l'esprit avant que la parole sensible les révèle, ainsi la connaissance de l'objet est habituellement contenue dans la mémoire (au sens augustinien), quand l'intellect possible possède une forme de connaissance de cet objet ou quand il jouit de la présence d'un objet spirituellement connaissable. Mais par l'intellection la connaissance de l'objet habituellement cachée dans la mémoire est exprimée et révélée actuellement. L'acte de connaissance est donc vraiment une parole, puisqu'il est produit pour exprimer la connaissance retenue dans la mémoire (1).

L'acte de connaissance produit par l'intellect et l'objet ou la forme de connaissance est aussi appelé par Scot à la suite d'Augustin : enfant de notre esprit. (2)

6. — *Plusieurs objets, dont chacun est saisi par une forme de connaissance spéciale, peuvent être conçus ensemble et en même temps, mais d'une façon indéterminée.* L'expérience personnelle nous révèle ce fait. (3) Car nous constatons qu'il nous réussit mal de fixer notre attention sur plusieurs objets à la fois. (4)

Nous pouvons avoir une connaissance parfaite d'un des objets et une connaissance vague des autres, à moins que notre intel-

(1) Verbum est actualis intellectio, et hoc confirmatur per Augustinum 15. De Trinit. cap. 15. « Cogitatio quippe nostra perveniens ad illud, quod scimus, atque inde formata verbum nostrum est ». Et confirmatur istud per simile de verbo vocali et imaginabili. Formatur enim verbum vocale ad significandum et declarandum illud, quod intelligitur, sed quod vox non statim formatur ab intelligente inquantum intelligens, sed per aliquam potentiam mediam, puta motivam, hoc est imperfectionis in intellectu. Si igitur statim gigneretur vel formaretur ut expressivum illius, quod latet in intellectu, et hoc virtute intellectus intelligentis, non minus esset verbum ; objectum autem habitualiter cognitum latet in memoria. Si igitur virtute ejus statim causaretur aliqua intellectio actualis, quae genita exprimat et declaret illud objectum ibi latens, vere est ibi verbum, quia expressivum latentis et genitum virtute ejus ad exprimendum ipsum. I d. 27,q. 3,n. 14 ; 10, 370 b. ensuite I d. 32, q. 2, n. 6 ; 10, 510 a ; Dicere dicitur actio productiva termini. R. q. 2 n 8 ; 25, 68 a.

(2) Quaelibet notitia genita, quam Augustinus vocat prolem, est verbum. I d. 27 n. 16 : 10, 375 b.

(3) Experimur, quod intellectus noster non se extendit simul actualiter in infinita nec extendere potest; imo valde indistincte intelligit plura simul actu, si illa intelligantur per diversas species. Rp. III d. 14 q. 3 n. 5 ; 23, 356 b ; cf. aussi III d. 14, q. 2, n. 3 ; 14, 493 b ; III d. 36, n. 4 ; 15, 601 a.

(4) Experimur, quod attentio circa plura objecta est minus perfecta. III d. 14, q. 2 n. 20 ; 14, 517 b.

Digitized by Google

lect ne soit tellement absorbé par la connaissance d'un seul que la connaissance des autres objets soit exclue. Même pour les perceptions du sens visuel il arrive que nous fixions particulièrement un point d'une surface, le percevant distinctement, et que nous voyions en même temps vaguement les autres points de cette surface. A fortiori, procédé semblable est-il possible pour la connaissance spirituelle (1).

De même plusieurs actes de connaissance subordonnés peuvent-ils avoir lieu en même temps. Ainsi dans la connaissance scientifique devons-nous, pour voir la conclusion, appréhender en même même temps les prémisses (2).

La perfection de la connaissance n'est pas seulement due à l'intensité de l'acte, mais surtout à l'appréhension de l'objet suivant toute sa cognoscibilité dans un concept complet, exact, tel qu'il trouve son expression dans la définition de l'objet. Est imparfaite toute intellection ne comprenant son objet que dans un concept indéterminé et confus. (3)

§ 2. — Les principes de la connaissance dans la connaissance intellectuelle intuitive.

1. *a*) Pour ce qui est de la connaissance intuitive des *choses purement spirituelles* Scot enseigne :

(1) Una intellectione perfecta et distincta existente in intellectu multae intellectiones indistinctae et imperfectae possunt inesse. Patet in exemplo in visu, qui in pyramide et infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen in eadem pyramide et infra eandem basim videt multa imperfecte et indistincte, et tameu una est tantum visio perfecta istius, sc. super quod cadit axis pyramidis ; si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu... Dico igitur, quod una intellectione intellectus existente perfecta possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam. II d. 42, q. 4, n. 10 s ; 13, 460 b s .

(2) Non est inconveniens in actibus subordinatis plures inesse, imo forte est necessarium scientem conclusionem, dum actu speculatur scientifice, intelligere simul principium. III d. 26, n. 21 ; 15, 344 a.

(3) Cognitio intellectiva... potest intelligi perfecta aut imperfecta ; et intelligo ad propositum non de perfectione intensiva, sed de perfectione ex parte objecti, quod sc. illa intelligatur perfecta, qua attingitur objectum sub perfecta ratione suae cognoscibilitatis, hoc est per se propria et distincta, et per oppositum imperfecta dicatur illa, qua attingitur tantum per accidens vel tantum in aliquo conceptu communi vel confuso. Q. q. 14 n. 2 ; 26, 3 a. Intellectio perfecta, puta definitiva, de objecto definibili. Q. q. 15, n. 2; 26, 119 a ; cf. aussi I d. 3, q. 7. n. 17 · 9. 358 b ; Q. q. 15 n. 8 ; 26, 140 b.

Nous montrerons en traitant de l'objet le plus parfait de notre connaissance, dans quelle mesure la perfection de l'objet conditionne la noblesse de l'acte de connaissance.

Digitized by Google

Tout objet purement spirituel et présent à l'intellect possible y produit directement ensemble avec l'intellect possible la connaissance de son essence sans nécessiter l'action préalable d'une forme intelligible de connaissance. Car les objets n'ont qu'un être diminué dans les formes de connaissance, tandis qu'un objet spirituellement connaissable en soi possède un être complet et peut par conséquent mieux concourir à la production de l'acte de connaissance que la forme de connaissance. Les choses spirituelles peuvent agir immédiatement sur l'intellect, et l'intellect peut recevoir leur action qui provoque l'acte de connaissance. (1)

De là il n'est pas nécessaire que l'intellect agent rende les objets spirituellement connaissables, car ces objets ne requièrent pas leur transposition du sensible au spirituel pour être connaissables. (2)

Quand Scot dit que l'objet spirituellement connaissable doit être présent à l'intellect pour la connaissance intuitive, il n'entend pas dire que ce rapprochement doit équivaloir à une union physique. *Car tout esprit peut par un effet à distance exciter dans un autre esprit une connaissance intuitive sans avoir besoin de recourir à la collaboration du médium, c'est à dire de la matière dans l'espace qui les sépare.* Une matière ou un espace corporels ne peuvent, en effet, être porteurs d'un mouvement ou d'une activité purement spirituels comme l'excitation à la connaissance intellectuelle. L'objet spirituellement connaissable est tout aussi proche de l'intellect distant que s'il lui était présent par son essence. Il y a là une sorte de touche virtuelle et immédiate. Car

(1) In intellectibus habentibus species intelligibiles istae species virtute objectorum cum intellectu causant intellectionem, in quibus tamen objecta habent esse diminutum ; ergo si in se habent tale esse absolutum simpliciter, et esse sc. actu intelligibile, possunt melius et verius causare eundem effectum ; quidquid potest causari ab aliquo diminute tali in aliquo esse virtute alicujus simpliciter talis, potest ab illo simpliciter tali causari. II d. 3 q. 8; 12, 186 a s. Quando objectum intelligibile est actu praesens intellectui, potest haberi intellectio actualis illius objecti. Q. q. 15 n.8 ; 26, 140 a ; cf. aussi I d. 3, q. 6 n. 21; 9. 274 b.

Sensibilia possunt immutare intellectum pro statu isto, non autem mere intelligibilia, non quia illa non sunt activa, nec quia intellectus noster non est passivus respectu eorum absolute, sed quia pro statu isto impeditur, ne patiatur vel recipiat a talibus immediate ; amoto autem tali impedimento, tunc recipit... II d. 11 n. 8 ; 12, 537 b s.

(2) Quando objectum fit de potentia intelligibili actu intellectum, non transfertur sic de ordine in ordinem ; igitur non requiritur ibi intellectus agens. Q. q. 15, n. 14 ; 26, 145 b.

Digitized by Google

de fait, l'objet est près de l'intellect par son énergie. Mais cette énergie ne se transmet pas par le milieu physique comme une énergie corporelle. (1)

L'objet spirituellement connaissable ne peut cependant provoquer l'acte de connaissance en tout intellect si distant soit-il. Il faut qu'il se trouve à une proximité déterminée. Une distance disproportionnée rend l'intellection impossible. (2)

Scot nous donne comme exemple le récit biblique de Luc selon lequel l'âme du mauvais riche damné « parlait » et était comprise par l'âme de l'heureux Lazare. (3)

b) Dans la connaissance intuitive des *choses matérielles* l'objet collabore lui-même, mais non pas son image, car l'image ne dit pas si l'objet existe et s'il est présent ou non : elle ne peut donc aider à connaître l'objet selon sa présence réelle, ce qui est pourtant essentiel dans toute connaissance intuitive. L'objet réellement présent et suffisamment proche de l'intellect doit donc lui-même concourir à la production de la connaissance. Il ne la produit pas seul ; mais en union avec l'intellect agent il

(1) Medium corporale, quod est inter angelos distantes, neque est natum recipere actionem ejusdem rationis cum Angelo distante audiente. II d. 9 q. 2 n. 16 ; 12, 452 a. Agens est immediatum passo proximo... immediatione correspondente tactui virtuali, quia ita est agens praesens distanti mathematice, ad effectum causandum in eo, sicut si esset praesens sibi secundum essentiam suam ; et hoc modo esse praesens per praesentiam suam est sic, non quod potentia sua sit ibi, sed quod potentia sua possit causare ibi effectum, ac si esset ibi, licet nec ipsum, nec potentia sua sit ibi. I. c. n. 18 ; 453 a.s. Aliquando potest agens esse praesens distanti localiter secundum potentiam, non quod potentia sua separetur a substantia sua, sed quia est praesens secundum terminum potentiae, qui est effectus suus, et effectus potest causari in aliquo distanti, cum agens est potens, sicut si esset ibi praesens secundum contactum. Et sic potest Angelus loqui Angelo distanti, ita quod secundum terminum potentiae, quia sic causabit in eo effectum, ac si non non distaret localiter. Rp. II d. 9, q. 3, n. 4; 22, 656 b s. Medium non est susceptivum locutionis (spiritualis), nec etiam est susceptivum alterius actionis, cujus principium sit in Angelo loquente, quia Angelus non habet in virtute sua activa, nisi motum localem et nullus talis requiritur in medio ad hoc. quod Angelus loquatur Angelo distanti, L. c, n. 2 ; 656 a.

(2) Dans II d. 9 q. 2, n. 18 ; 12, 453 b Scot ne tranche pas la question. Mais dans IV d. 45 q. 2 n. 16 où Scot traite de l'âme séparée du corps ,il écrit : Requiritur determinata praesentia objecti ad potentiam ; istam autem déterminatam praesentiam impedit improportionata distantia, nec mirum, quia ad minus objectum, quod est aliquo modo hic activum, non potest agere in passum, quantumcumque distans ; et per consequens concedo, quod non potest respectu objecti, quantumcumque localiter distincti notitia causari in intellectu separato, sicut nec in conjuncto (20, 306 b s.)

(3) Luc XVI, 19. Duns Scot Rp. l. c. n. 1 ; 655 b.

Digitized by Google

influe sur l'esprit afin de faire naître l'acte de connaissance dans l'intellect possible. (1)

La raison en est qu'un objet matériel ne peut pas seul sans le secours d'une cause spirituelle agir sur l'esprit et se rendre spirituellement connaissable. (2)

2. — *L'intellect constitue la cause principale, l'objet la cause secondaire de l'acte de connaissance intuitive.* Exception toutefois pour la contemplation de Dieu dans l'autre vie, Dieu forme alors la seule Cause ou au moins la cause principale de la connaissance intuitive, que nous posséderons alors de Dieu. Car Dieu exercera alors comme objet une influence prédominante sur notre faible intelligence (3).

L'acte de connaissance provoqué dans l'intellect possible est la raison prochaine de la conception et compréhension par l'intellect de l'essence de l'objet réellement présent. (4)

3. — *Il ne répugne pas d'une façon absolue à notre intellect d'acquérir une connaissance intuitive des choses matérielles et spirituelles.* Un intellect humain, par exemple, pourrait être connu intuitivement par un autre.

Mais dans cette vie l'essence des choses sensibles forme l'objet de l'intellect. Seul ce qui agit sur l'intellect par une image peut être connu directement. C'est pourquoi *nous n'avons qu'une*

(1) Causae illius (sc. cognitionis intellectivae intuitivae) sunt objectum in actuali existentia praesens et intellectus agens et possibilis; haec omnia possunt concurrere ; et ita, ut videtur, probatur quod necesse est rem ipsam immediate sufficere ad cognitionem intellectualem habendam de ipsa, quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam objecti, quia phantasma repraesentat rem existentem vel non existentem, praesentem vel non praesentem ; et per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re ut existente et in propria existentia praesente. IV d. 45 q. 2 n. 12 ; 20, 305 a s.

(2) Intellectus agens ponitur, ut per ipsum tranferatur objectum de ordine in ordinem... numquam aliquod corporale potest esse ratio immediate causandi aliquod spirituale, nec per consequens transferendi ab illo ordine in illum ordinem. Q. q. 15 n. 14 ; 26, 145 a s ; cf. aussi II d . 3 q. 11 n. 13 ; 12, 280 a.

(3) Quaero de comparatione istarum duarum causarum partialium, quae causant notitiam genitam ; utrum principalior causa notitae genitae sit objectum in se vel in specie praesens vel ipsa pars intellectiva animae ? ... Respondeo, quod pars intellectiva habet principaliorem causalitatem respectu cognitionum modo naturaliter nobis convenientium... Tamen aliquod objectum excedens multum facultatem partis intellectivae, puta objectum beatificum ut clare visum, posset poni habere totam causalitem respectu visionis aut principaliorem quam pars intellectiva, et hoc propter excellentiam talis objecti et propter defectum partis intellectivae. I. d. 3, q. 8 n. 1 ; 9. 398 a et n. 2 ; 399 a s.

(4) Intellectus, cui actus inest, per illum ut per rationem proximam attigendi attingit objectum, supposita tamen praesentia objecti propria Q. q. 14, n. 3 ; 26 , 109 b.

Digitized by Google

connaissance abstractive des essences sur cette terre. (1) Comme nous verrons, dans notre état actuel l'intellect ne connaît que les actes de l'âme par une intuition certaine.

5. — LA CONNAISSANCE DU SINGULIER ET DE L'UNIVERSEL.

§ 1. — La connaissance des esssences singulières et la conscience personnelle.

A. Dans la connaissance des essences singulières il faut distinguer : prendre pour objet la régularité comme telle, donc l'essence de la singularité, ou saisir une chose comme objet dans sa manière d'être singulière. Ainsi en disant par exemple : « La pluralité est quelque chose de singulier », alors la pluralité est considérée en tant qu'elle possède une manière d'être singulière. Si, au contraire, en concevant le singulier comme concept logique, on dit : « Le singulier est un universel », alors c'est la singularité comme telle qui forme l'objet. (2)

(1) Patet, quod sensibilia possunt immutare intellectum pro statu isto, non autem mere intelligibilia, non quia illa non sunt activa, nec quia intellectus noster non est passivus respectu eorum absolute, sed quia pro statu isto impeditur, ne patiatur vel recipiat a talibus immediate ; amoto autem tali impedimento, tunc recipit, sicut est in beatitudine, tunc loquetur Angelus homini beato ; et homo beatus alii homini beato, sicut dictum est prius Angelum loqui intellectualiter Angelo, quia tunc secundum promissum Salvatoris in Matthaeo : « Erimus sicut Angeli Dei », cui laus et gloria, etc. Et ex hoc patet, quare Doctor non potest causare scientiam in discipulo, non propter defectum virtutis activae in scientia docentis, sed propter capacitatem intellectus discipuli pro statu isto, pro quo habet impedimentum, ne sic immutetur, quia pro statu isto determinatur ad phantasmata, sicut ad ipsum immutantia, sicut dictum est .II d. 11, n. 8 ; 12, 537 b s. Omne intelligibile actu praesens intellectui perfecto non dependenti a phantasmate et sibi proportionatum potest ab eo intelligi (et additur, quod non dependeat a phantasmate, quia intellectus noster pro statu isto non intelligit aliquid nisi secundum comparationem ad phantasmata, quantumcumque sibi praesens). Rp. II d. 9. q. 2, n. 4 ; 22, 646 b. Quod memoria unius hominis non sit activa in intellectum alterius hominis, hoc non est ex ratione potentiarum, quia hoc poterit in patria, sed est ex ordine potentiarum in statu isto, in quo intellectus non patitur nisi a phantasmate, et ita est sua possibilitas arctata ad phantasmata. Rp. II d. 9, n. 12 ; 22, 651 a.

(2) Aliud est singularitatem esse cenceptam ut objectum vel ut partem obecti, aliud est singularitatem esse praecise modum concipiendi, sive sub quo concipitur objectum. Exemplum : Cum dico : « Plurale est singulare », objectum conceptum est pluralitas, sed modus concipiendi, id est modus sub quo concipitur, est singularitas. Ita in intentionibus Logicis, cum dico « singulare est universale », quod concipitur, est singularitas, sed modus concipiendi, sub quo concipitur, est universalitas. I d. 2 q. 3 n. 7 ; 8, 499 a. Sur la connaissance du singulier conf. aussi Quaest metaph. II q. 14 ; 7, 429 — 434. Q. 15. 434 — 441.

Digitized by Google

1. — *Notre intellect peut en soi, mais non sur cette terre connaître l'essence de la singularité d'une chose.* Car tant que l'âme est unie au corps mortel, l'intellect ne connaît que ce qui l'excite à la connaissance par une image. Or seule la nature d'un être et non sa singularité peut produire une image. Sa singularité comme telle n'agit pas immédiatement sur l'imagination, mais seulement sur l'intellect. Et parce que ici-bas il existe un rapport nécessaire entre notre intellect et l'imagination, la singularité ne peut comme telle être saisie par l'intellect. Dans l'autre vie ce rapport cessera et nous pourrons alors concevoir la singularité comme telle tant par la connaissance intuitive que par la connaissance abstractive (1).

Pour acquérir une connaissance *abstractive* de la singularité d'une chose il ne suffit cependant pas que l'intellect possède le concept général de cette chose.Car la singularité s'ajoute à l'essence. Si l'intellect n'a que le concept général, il ne peut donc connaître parfaitement la singularité des essences dans tout ce qu'elle a de connaissable. (2)

2. Si *l'intellect* ne conçoit pas pendant cette vie l'essence de la singularité d'une chose, il *connaît cependant des essences singulières.* Sur ce point Scot est en accord avec S. Augustin. *Car l'intellect saisit les caractères individuels qui distinguent une chose d'une autre et connaît par là ce qu'on appelle le singulier vagum* (3).

(1) Pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit, nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili; entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasma, sed tantum entitas naturae praecedens illam entitatem singularem. Ipsa autem entitas singularis non est nata movere immediate aliquam potentiam cognitivam nisi intellectum. Et quod nostrum non moveat, est propter connexionem ejus ad phantasiam. In patria vero non est talis connexio, ideo ibi hoc ut hoc intelligitur. III d. 14,q. 3 n. 9 ; 14, 529 a s ; cf. aussi II d. 3 q. 6 n. 16 ; 12, 146 a ; II d. 3. q. 11 n. 9 ; 12, 276 b ; II d. 9 q. 2 n. 11 ; 12, 439 a ; . Rp. III, d. 14, q. 3, n. 7 s ; 23, 357 b s.

(2) Duplex est cognitio, sc. abstractiva et intuitiva, quae probata fuit in secundo libro ; et utraque cognitione potest cognosci tam natura, ut praecedit singularitatem, quam singulare ut hoc... Illae (species quidditatum)non sunt rationes cognoscendi singularia sub propriis rationibus ; sicut enim universale non dicit totam entitatem singularium, sic nec cognoscibilitatem, et ita quod est propria ratio cognoscendi universale, non est propria ratio cognoscendi proprie et distincte singulare. Vel si ponitur (sc. anima Christi) cognoscere habitualiter et abstractive singularia quantum sunt cognoscibilia ab intellecti creato, concedendum est, cujuslibet singularis propriam esse speciem in intellect illo, et ita plures species ejusdem speciei. III d. 14, q. 3, n. 4 s ; 14, 524 as ; ensuite Rp. III d. 14,9,3 n. 6 ; 23, 357 a ; Rp, II d. 3, q. 3, n. 15 ; 22, 595 bs.

(3) Nos experimur singulare determinatum nobis notum per singulare vagum, quia scimus nos posse causare conceptum distinctum in intellectu illius,

Digitized by Google

Dans la connaissance d'une chose singulière par les sens ou par l'intellect, il faut distinguer la « ratio agendi » et la « ratio agentis ». La « ratio agentis » est la singularité, la « ratio agendi » est la nature ou l'essence de la chose singulière et grâce à laquelle cette chose agit dans la production de la connaissance. Si maintenant un être sensible produit seul la forme de connaissance, comme c'est le cas dans la perception sensible, alors la forme de connaissance représente la nature de la chose (ratio agendi seu gigendi) et par concomitance aussi sa singularité (ratio agentis seu gignentis). Dans la connaissance intellectuelle la chose sensible ou son image ne produit pas seule mais avec l'intellect agent la forme de connaissance. Celle-ci représente la nature et l'essence de la chose et par concomitance aussi sa singularité. Cependant par une activité abstractive subséquente de l'intellect agent une forme de connaissance peut surgir représentant l'essence de la chose sans aucune détermination singulière. (1)

Il est évident que nous pouvons connaître par la connaissance abstractive les essences singulières. Car il nous serait impossible de comprendre une phrase, si nous ne possédions les concepts y contenus. Or notre intellect comprend la phrase : « Le corps du Christ est présent dans l'Eucharistie » ; sans quoi il ne pourrait la former. Notre intellect doit donc concevoir toute la phrase et les essences singulières y citées. (2) Ces essences singulières il les

cui loquimur, et scimus ei notas esse conditiones universales particularis vagi. II, d. 9, q. 2, n. 13 ; 12, 444 a ; cf. aussi IV, d. 45, q. 3, n. 21 ; 20, 366 b s ; Q. q. 13, n. 9 ; 25, 522 a ; Rp. IV, d. 45, q. 3, n. 13 ; 14, 576 a.

(1) Alia potest esse ratio agendi et alia ratio agentis. Singularitas est conditio agentis, non ratio agendi; sed ratio agendi est ipsa forma existens in singulari, secundum quam singulare agit... Quando species gignitur ab aliquo sicut a totali causa, repraesentat ipsum sub illa ratione, sub qua gignitur, loquendo de ratione gignendi ;et etiam repraesentat ipsum concomitanter sub ratione gignentis aut saltem non sub ratione opposita rationi gignentis ; et ideo species in sensu non repraesentat objectum sub ratione universalis, quae est conditio opposita rationi gignentis singularis. Sed... objectum non est causa totalis gignens respectu speciei intelligibilis, quia cum ipso agit intellectus agens sicut partialis causa ; et ideo genitum ab istis duabus causis potest repraesentare objectum sub opposita ratione singularitatis, quae est ratio gignentis. I d. 3, q. 6, n. 15 ; 9, 255 as ; cf aussi II d. 9, q. 2, n. 34 ; 12, 507 bs.

(2) Loquendo de intellectione abstractiva, manifestum est, quod noster intelllectus potest intelligere corpus Christi ; impossibile est enim aliquam complexionem concipere, cujus extrema non concipiuntur ; possibile est autem intellectum nostrum concipere hanc complexionem « corpus Christi est in Eucharistia », alioquin non posset illam formare ; ergo intellectus noster et istam complexionem et ejus extrema potest cognoscere et intelligere aliqua intellectione. IV d. 10 q. 8, n. 5 ; 17, 285 b ; cf. aussi II d. 3, q. 11, n. 12 ; 12, 270 a.

Digitized by Google

connaît par une forme de connaissance spéciale. Car l'expérience personnelle nous dit que nous ne pouvons pas seulement désirer par exemple des animaux en général, mais aussi tel animal comme une vache ou un mouton. C'est ce qui est seulement possible, si notre intellect a une forme de connaissance propre de ces choses individuelles produite par l'objet concret et l'intellect actif. (1)

Il peut se former dans l'intellect un habitus de la connaissance des essences singulières. Cet habitus diffère de l'habitus de connaissance des universels. (2)

La connaissance intuitive des essences singulières est cependant en soi possible, mais non pas dans notre état actuel. Toute connaissance qui appartient à la puissance cognitive sensible appartient aussi, d'une façon plus parfaite, à la puissance cognitive spirituelle. Or, il est de la perfection d'un acte de connaissance de connaître son objet selon tous ses points de vue.

Mais l'objet n'est pas connu à tous points de vue, s'il n'est pas saisi en soi et seulement par une forme de connaissance. Or la puissance cognitive sensible perçoit son objet en soi, comme il est réellement existant et présent aux sens. L'intellect doit donc pouvoir connaître les essences en soi comme elles sont réellement existantes et présentes. En effet, après notre mort nous connaîtrons intuitivement les essences singulières. Car la foi nous promet que nous serons égaux aux Anges. (3) Et quant à la connaissance intuitive de l'essence des actes de l'âme, dans cette vie, l'intellect ne la saisit que par une intuition imparfaite, comme le chapitre 6 le déterminera.

(1) Intelligendo animal possum velle ovem vel bovem ; hoc tamen non possum sine specie propria ovis vel bovis, quam speciem non causat illa intellectio universalis, nec etiam voluntas, sed objectum singulare et intellectus agens : igitur intellectio universalis non sufficit. II d. 42 q. 2 n. 7 ; 13, 456 b.

(2) Habitus, qui est facilitas considerandi derelicta ex actibus, bene potest esse alius de singulari quam universali. Potest enim intellectus distincte cognitivus singularis hoc considerare frequenter, et non frequenter considerare illam naturam in universali, et in illo fieret qualitas habilitans ad actus consimiles considerandi hoc, non autem universaliter inclinans ad considerandum naturam in universali. II. d. 9, q. 2, n. 37 ; 12, 518 b.

(3) Possibilis est talis (actus intelligendi), qui sc. praecise sit objecti praesentis, ut praesentis, et existentis, ut existentis. Hoc probatur, quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae ; nunc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum ; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudine ab ipso ; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest objectum attingere in se ut existens et ut praesens in existentia reali et non tantum

Digitized by Google

Une représentation sensible très intense peut cependant occuper l'esprit de sorte que l'intellect n'en soit pas distrait et semble contempler intuitivement un objet. Toutefois, il ne s'agit pas là d'une connaissance intellectuelle intuitive, mais d'une intellection abstractive d'un objet représenté dans l'imagination. Car l'intellect ne saurait pendant la vie terrestre concevoir des objets purement spirituels qui n'ont pas d'image correspondante. Dans aucune extase, à laquelle l'homme peut s'habituer dans cette vie de par sa propre force, il n'y a connaissance intellectuelle intuitive d'un objet purement spirituel. Dans ces cas l'imagination se représente un objet, et cette représentation est accompagnée d'un acte de connaissance abstractive et spirituel. Quand l'homme est arrivé par le recueillement à pouvoir contempler un objet par la connaissance sensitivo-spirituelle, pendant quelque temps sans distraction, alors cela peut lui servir de préparation au ravissement de l'esprit par Dieu pour une connaissance intuitive purement spirituelle (1).

B. Pour ce qui concerne LA CONNAISSANCE OU LA CONSCIENCE DE NOS ACTES Scot enseigne :

a) — *L'intellect connaît par intuition les actes des facultés sensitives et spirituelles.*

Car la puissance cognitive supérieure d'un être doit saisir ce que perçoit sa puissance cognitive inférieure. *C'est pourquoi l'intellect connaît par intuition les actes de connaissance sensible.* Cela résulte de ce que l'intellect forme des jugements par accident vrais et qu'il en tire des conclusions. Former des jugements et tirer des conclusions appartient à l'intellect. La

diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta ; ergo ista perfectio competit intellectivae in cognoscendo ; sed non posset sibi competere nisi cognosceret existens et ut in existentia propria praesens est vel in aliquo objecto intelligibili eminenter ipsum continente ... Ergo ista intellectio possibilis Angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis, quod erimus aequales Angelis ; ista, inquam intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei ut existentis et praesentis. Q. q. 6, n. 8 ; 25, 243 b s ; de même : II d. 3, q. 9, n. 6 ; 12, 212 b.

(1) Intensa imaginatio facit animum ita distractum ab omni alia cogitatione cujuscumque actualis intellectionis, quod videtur ipsum intellectualiter videre ; et concomitatur forte illam intensam imaginationem alicujus rei intellectio illius imaginabilis, sed nulla est ibi intellectio alicujus mere intelligibilis, non imaginabilis. Ita etiam omnis raptus, ad quem potest homo seipsum disponere in hac vita per consuetudinem, non est ad aliquam visionem mere intellectualem, sed solum imaginariam et intellectionem concomitantem illam imaginariam, licet forte talis quietatio in homine ab omnibus extrinsecis per talem visionem quandoque disponat, ut Deus animum sic tranquillum rapiat ad visionem intellectualem. II d. 11, n. 4 ; 12, 532 a s.

Digitized by Google

vérité de ces jugements et conclusions dépend de la connaissance intellectuelle des objets tels qu'ils sont perçus intuitivement par les sens. Mais la connaissance qui a pour objet un acte en soi-même, comme il est réellement présent et existant, est une connaissance intuitive. (1)

En outre, si l'intellect ne connaîtrait par intuition les actes de connaissance sensitive et intellectuelle, ainsi que les actes des appétits sensible et spirituel, il ne pourrait pas non plus se les rappeler plus tard. (2)

Si nous ne les connaissions pas dans leur existence et leur présence, donc intuitivement, alors nous ne saurions pas du tout ou au moins pas avec certitude, si nous exerçons ces actes. (3)

b) L'intellect connaît les actes de connaissance et d'activité appétitive par l'acte de conscience. Les perceptions sensibles et les actes des appétits sensibles et spirituels sont connus par un acte direct de conscience, tandis que l'intellect a conscience de ses propres actes de connaissance par un acte de réflexe. (4)

(1) Supposito, quod intellectus ... intuitive cognoscat illa, quae sensus cognoscit, quia perfectior et superior cognoscitiva in eodem cognoscit illud, quod inferior, et etiam, quod cognoscit sensationes (et utrumque probatur per hoc, quod cognoscit propositiones contingenter veras et ex eis syllogizat ; formare autem propositiones et syllogizare proprium est intellectui ; illarum autem veritas est de objectis ut intuitive cognitis, sub ratione sc. existentiae. sub qua cognoscuntur a sensu). IV d. 45, q. 3, n. 17 ; 10, 348 bs. Si donc Scot écrit quelques pages plus loin (n. 21. 366 b) : « Naturam ut existentem intuitive cognoscit intellectus ; et ista cognitio existentis ut existentis sufficit ad hoc, quod ejus potest esse recordatio », cela ne signifie pas que l'intellect connaît à lui seul par intuition la nature existante . Il faut plutôt interpréter ce texte d'après les explications précédentes de notre scolastique. Scot voudrait alors dire que l'intellect connaît par intuition, si une nature existe, parce qu'il a une connaissance intuitive de l'acte sensitif qui saisit par intuition la nature existante.

Omnium eorum, quorum recordatur coniuncta, potest recordari separata, quia quorumcumque fuit memoria sensitiva, eorum fuit intellectiva, propter cognitionem intuitivam concomitantem omnem sensitivam perfectam. Iv. d. 45 q. 3, n. 20 ; 20, 365 b s.

(2) Potest intellectus breviter recordari cujuscumque objecti, cujus potest memoria sensitiva recordari, quia potest illum actum, qui est proximum objectum intuitivae, cognoscere, quando est et ita recordari, postquam fuit ; potest etiam recordari multorum objectorum proximorum, quorum non potest sensitiva recordari utpote omnis intellectionis et volitionis praeteritae...Nulla tamen recordatio pertinet ad intellectum, inquantum est praecise abstractive intelligens. l. c. n. 17 s ; 349 a s ; cf. aussi n.20 ; 365 b s et IV d. 45, q.4, n. 2 ; 20, 376a.

(3) Si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris, si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsecis). IV d. 49, q. 8. n. 5 ; 21 ,306 b.

(4) Actus intelligendi objectum abstractive potest intelligi actu reflexo, cum

Digitized by Google

C. 1. *a*) L'homme peut revenir sur lui-même et se connaître comme sujet des actes de connaissance et d'appétit intellectuel et sensitif. La méthode d'introspection nous le révèle. C'est ainsi que nous acquérons LA CONSCIENCE PERSONNELLE. (1)

C'est uniquement par un acte réflexe que le sujet a conscience de lui-même. Car en connaissant par un acte direct par exemple une essence, l'intellect ne sait pas encore que c'est le sujet connaissant qui engendre l'acte de connaissance. L'acte, par lequel l'intellect connaît une essence, est cependant plus parfait que l'acte réflexe par lequel l'intellect se connaît comme sujet de l'acte de connaissance. Car l'intellect conçoit plus parfaitement l'essence des choses sensibles que l'essence de ses actes. (2)

b) La conscience personnelle est un regard intérieur, donc une connaissance immédiate, de nos actes cognitifs et appétitifs, et de nous-même comme sujet de ces actes. Il en est de celui qui nie la conscience personnelle comme de celui qui nie l'existence des couleurs. Inutile de discuter, il suffit de lui dire : « Tu es aveugle. » Une réponse semblable convient à celui qui n'admet pas les actes de la conscience. Il faut lui dire qu'il n'est pas homme parce qu'il lui manque ce regard intérieur que l'homme normal constate en soi-même. (3)

c) *Dans la conscience personnelle l'intellect ou le sujet connaissant ne saisit immédiatement que son existence et non sa nature et son essence.* L'âme et aussi l'intellect, puisque âme et intellect ne constituent pas deux choses différentes, peuvent se rendre compte de leur existence avec certitude et immédiatement par la conscience personnelle ; mais ils ne conçoivent pas immédiate-

enim ista intellectio sit similitudo naturalis objecti per objectum cognitum, potest illa cognosci reflectendo. Q. q. 13, n. 14 ; 25, 540 b.

(1) Experimur, quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum ejus. IV, d. 43, q. 2, n. 10 ; 20, 40 a s.

(2) Omni actu reflexivo potest haberi aliquis actus rectus perfectior, quia actus rectus intellectus, quo intelligit quidditatem, est perfectior eo actu, quo intelligit intellectum intelligere, quia habet objectum nobilius ; ergo cum verbum sit notitia perfecta rei, non includit actum,quo sciat se scire I. d. 27, q. 3. n. 5 ; 20, 362 b.

(3) Cum dicente non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, i. e. perceptione interiori, experimur istos actus (c'est-à-dire entre autres actes : « actum illum, quo cognoscimus ista et illud, secundum quod inest nobis ille actus ») in nobis ; et ideo si quis istos neget, dicendum est, eum non esse hominem, quia non habet illam interiorem visionem, quam alii experiuntur se habere. IV,d. 43, q. 2, n. 11 ; 20, 40 b.

Digitized by Google

ment leur nature et leur essence. L'intellect, en effet, ne connaît immédiatement que l'essence des choses sensibles. *L'âme a donc conscience d'elle-même sans se connaître* par intuition et immédiatement dans un concept propre et distinct de son essence.

En soi l'âme pourrait bien connaître sa nature et son essence par intuition, donc immédiatement. Car elle est en soi spirituellement connaissable et immédiatement présente à elle-même ou à l'intellect. Il s'en suit qu'elle pourrait se saisir par intuition, si elle n'en était empêchée. Cet empêchement est constitué par le fait que l'intellect dans son état actuel n'acquiert la connaissanse d'une chose que si elle y est excitée par une image (1).

L'âme connaît plutôt sa nature et son essence par raisonnement. En considérant ses activités sensibles et spirituelles elle peut comprendre que ces actes doivent avoir pour sujet un principe commun. De là l'impossibilité pour l'enfant de commencer sa vie intellectuelle par un acte de connaissance de soi-même ou de conscience personnelle (2).

2. — *Naturellement nous ne pouvons faire un usage droit de notre intellect et par conséquent produire des actes conscients qu'en état de veille.* C'est pourquoi Scot appelle la pleine conscience de soi-même « vigilia cogitationis » (3).

Dans le sommeil l'activité des sens externes est interrompue. Si le sommeil n'est pas très profond, il se forme des *rêves*, où l'activité de l'imagination se règle suivant le flux des humeurs de la tête. Nous avons une certaine conscience des représentations qui surgissent alors dans l'imagination de même que des con-

(1) Anima nostra certa est, quod vivit, vel quod est, quo totum vivit. Et posset se cognoscere immediate, nisi haberet immediate ordinem ad phantasmata ....Rp. II, d. 3, q. 3, n. 11 ; 22, 293a ; ensuite I, d. 3, q 7, n. 41 ; 9, 395 a. Anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi, et, ex hoc sequitur, quod possit intelligere se, si non esset impedita ... Sed quod est impedimentum ? Respondeo, intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra moveatur. II, d. 3, q. 8, n. 13 ; 12. 194 b s.

(2) Anima movetur ab objectis imaginabilibibus, et eis cognitis potest ex eis cognoscere rationes communes immaterialibus et materialibus, et ita reflectendo cognoscit se sub ratione communi sibi et imaginabilibus ; non autem potest statim intelligere se nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se propter ordinem potentiarum ejus necessarium pro statu isto ad imaginabilia. II d 3 q. 8 n. 14 ; 12, 196 a ; cf aussi I d. 3 q. 7 n. 38 ; 9. 388 b. Dans Q q. 14, n 22 ; 26,99 a Scot parle de la connaissance de l'âme par l'intellect qu'il estime *possible* en soi et par les forces naturelles de l'âme.

(3) III d. 15 n. 18 ; 14, 591 b.

Naturale est, quod in vigilia homo habeat usum rationis, in somno autem non. IV d. 45 q. 2 n. 11 ; 20. 303 b.

Digitized by Google

naissances spirituelles et sensibles qui se forment dans le rêve (1).

L'intellect est excité pendant le sommeil aux actes de connaissance par les images et non par les formes intellectives de connaissance reposant habituellement en lui. C'est pourquoi l'intellect est inapte pendant le sommeil à distinguer le vrai du vraisemblable ou du faux. (2)

Nous savons en outre que nous pouvons nous tromper dans le rêve, parce que l'intellect sait qu'on ne peut se fier à l'activité d'une puissance qui ne se trouve pas dans les dispositions requises. Or pendant le sommeil l'imagination est gênée et ce n'est que dans l'état de veille que nous possédons un plein usage de l'intellect et de l'imagination, et par conséquent la pleine conscience. (3)

§ 2. — La connaissance des concepts généraux.

Nous constatons par l'expérience personnelle que nous connaissons des universels ou les essences des choses soit que l'essence existe dans un individu ou qu'elle n'y existe pas. (4)

1. — L'intellect connaît *l'universel métaphysique* en faisant abstraction des déterminations individuelles qui appartiennent à chaque essence ou nature en tant qu'elles existent dans les différents individus à qui elles sont communes dans le même sens. C'est ainsi qu'on peut abstraire d'une couleur particulière blanche ou noire le concept de couleur, qui convient par son contenu

(1) In somno potentiae sensuum exteriorum sunt ligatae ; ideo virtus imaginativa conservans species sensibiles secundum diversitatem fluxus humorum capitis apprehendit eas tanquam res, quarum sunt similitudines. I d. 3 q. 4 n. 24 ; 9, 207 b. Somnia non accidunt in somno profundissimo, sed in somno tenui. IV d. 45 q . 2 n. 10 ; 20, 303 a. Sicut apparet somnianti se videre, ita posset sibi apparere oppositum unius principii per se noti speculabilis ..., quia circa utrumque potest potentia indisposita errare. I d. 3 q. 4 n. 15 ; 9, 183 b.

(2) Illa species, quae potest repraesentare se tanquam objectum in somnis, est phantasma, non species intelligibilis ; igitur si intellectus solo phantasmate utatur, per quod objectum est sibi praesens, et non alia specie intelligibili, non videtur, quod per aliquid, in quo objectum sibi relucet, posset discernere verum a verisilimi. Sed ponendo speciem intelligibilem in intellectu non valet ratio, quia intellectus non potest uti illa in dormiendo. I d. 3 q. 4 n. 14 ; 9. 182 b.

(3) Ista veritas quiescit in intellectu, quod potentia non errat circa objectum proportionatum, nisi indisposita sit ... quia per se notum est intellectui, quod intelligens vigilat, et ita quod virtus phantastica non est ligata in vigilus sicut in somnis. l. c. n. 14 ; 9. 182 b s.

(4) Istum actum experimur frequenter in nobis, quia universalia sive quidditates rerum experimur aeque, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non Q. q. 6 n. 7 ; 25, 243 b.

Digitized by Google

dans un même sens aussi bien à la couleur blanche qu'à la couleur noire. (1)

De soi notre intellect peut concevoir par intuition l'universel métaphysique. Dans l'état actuel cependant l'intellect ne connaît l'universel métaphysique que par la connaissance abstractive à l'aide de la forme de connaissance d'un être singulier ; il pense l'essence abstraite des déterminations individuelles qui l'affectent dans une chose singulière. De cette façon l'intellect peut se constituer un concept commun grâce à la forme de connaissance d'une essence réalisée dans un individu. Le contenu de ce concept conviendra dans un même sens aussi à d'autres individus (2).

2. — *a*) *L'universel logique* n'est pas comme tel une chose existant réellement. Il n'est que dans une forme de connaissance qui le représente comme la statue représente Hercule. Il possède dans la forme de connaissance un être diminué et impropre, mais considéré comme quelque chose d'existant par soi. Il ne

(1) Potest intellectus abstrahere objectum inclusum in aliquo primo movente et considerare illud abstractum non considerando illud, a quo abstrahit... I d. 3, q. 2, n. 1 9 ; 9, 37 a. A sensibilibus particularibus, puta albo et nigro, et ab aliis, ad quae se extendit potentia visiva, quae ad illa limitata est, abstrahitur quoddam commune univocum. I d. 24, n. 8 ; 13, 184 a .

(2) Socrates, inquantum Socrates, est singularis, et tamen a Socrate plura possunt abstrahi praedicata; et ideo singularitas alicujus non impedit quin ab eo, quod singulare est, possit abstrahi aliquis conceptus communis, et licet quidquid est ibi in re sit singulare ex se in existendo, ita quod nihil contrahat aliud ibi ad singularitatem, tamen illud potest concipi, ut hoc in re, vel quoddammodo indistincte, et ita ut singulare vel ut commune, I d. 3, q. 2 n, 20 ; 9, 38 b. Cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis, ut existens est, quia prius competit esse naturae, quam sit ut haec, sive ut singulare, eo quod essentia sit ejusdem rationis in omnibus singularibus ; non autem singularitas ipsa est ejusdem rationis in omnibus. sed diversa in quolibet singulari unius essentiae ; ex quo sequitur, quod essentia potest cognosci, non tamen singularitas ejus. Cum igitur ad recordationem non requiritur nisi praeteritum prius existens licet non ut singulare, idcirco esto quod singulare, ut tale, non intelligitur ab intellectu, intelligitur tamen aliquid singulare, non ut singulare sed ut intelligitur, et tale singulare ut existens non recedit ab universali, licet a quidditate abstractiva per intellectum recedat, quia rosa nunc existens non recedit a rosa universali, de qua scientia est, licet non sit universale in ultimo gradu abstractionis ; et ita dico, quod anima separata recordari potest de tali natura existente licet non sit singularis.Rp. iv. d. 45, q. 3, n. 13 ; 24, 575 bs. Cognitio intellectiva intuitiva potest esse naturae existentis ut existens, esto quod non sit singulare ut singulare. Rep. Par. iv, d. 45, q. 3 ad arg 3. Edit. Venet. 1597 iv 67 a. (Fr., *Pelster*, *S. I.* Duns Scotus nach englischen Handschriften, Z. f. k. Theol. 51, (1927), 69 note 2 et 73, a déclaré que cette édition contient de véritables Reportata des cours donnés à Paris).

Digitized by Google

peut donc être conçu qu'à l'aide d'une forme de connaissance spéciale représentant l'essence d'une façon très générale sans aucune détermination particulière. Car, par la forme de connaissance des êtres singuliers une essence ne peut être conçue avec une telle indifférence qu'elle soit conceptuellement identique en tous les individus et que ce concept puisse être appliqué à tous en gardant le même sens. L'essence saisie dans l'universel métaphysique n'est identique qu'aux individus dans lesquels elle est appréhendée (1).

b) L'intellect agent produit avec la collaboration de l'image la forme de connaissance d'une essence universelle sans aucune détermination singulière et l'imprime dans l'intellect possible.

Cette forme de connaissance, une fois dans l'intellect possible, aide à considérer l'essence telle qu'elle existe dans tous les êtres subordonnés du même genre et telle qu'elle peut en être dite dans le même sens. Combien il est donc faux de soutenir que c'est l'intellect agent qui confère aux choses l'universalité en enlevant à l'essence de la chose représentée dans l'image toutes ses déterminations singulières. Car aussi longtemps que l'intellect possible ne possède pas une forme de connaissance propre de l'essence et qu'il ne se représente pas l'essence comme quelque chose d'existant par soi, l'universel ne possède pas la capacité prochaine de pouvoir être dit de tous les individus du même genre. Ce n'est donc pas par le fait de connaître l'universel mé-

(1) Cum universale,inquantum universale, nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum objectum sub tali ratione... 1 d. 3, q. 6, n. 8 ; 9, 243 b. Objectum universale ut universale non habet esse nisi diminutum in aliquo repraesentativo,quemadmodum Hercules in statua habet esse repraesentativum. Rp. 1 d. 3, q. 4, n.5 ; 22,10 2 b. Intellectus potest habere objectum actu universale, perfecte sibi praesens in ratione objecti prius naturaliter quam actu intelligat ; ex hoc sequitur propositum, quod in illo priori habet objectum sibi præsens in specie intelligibili. i d. 3, q. 6, n. 5 ; 9, 236 a. Universale intelligibile et intellectum praesupponit universalitatem in aliquo abstracto ; sed in objecto singulari non potest esse illa universalitas praesupposita ; ideo oportet quod sit in aliquo abstracto, et ideo necesse est ponere speciem intelligibilem abstractam a singulari de eo, quod debet intelligi in universali. Rp. II d. 3 n. 11 ; 22, 593 b. Universalius numquam apprehenditur quantum ad suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiori ; tota enim indifferentia universalioris est secundum quod ipsum ut conceptum est idem cuilibet inferiori ; numquam autem communius, ut conceptum tantum in inferiori aliquo, est idem cuilibet inferiori suo, sed praecise illi, in quo concipitur ; ergo quodcumque universale conceptum in singulari vel communius in minus communi non concipitur se cundum totam suam indifferentiam. Potest autem intellectus concipere illud secundum totam suam indifferentiam ; ergo non concipitur praecise communius in minus communi vel universale in singulari. I d. 3, q. 6, n. 9 ; 9, 248 a.

Digitized by Google

taphysique qu'on conçoit aussi l'universel logique. Celui, en effet qui pense l'essence telle qu'elle est contenue dans tel ou tel individu ne se représente pas encore l'essence comme une chose indépendante et ne la conçoit donc pas dans une telle indifférence et généralité qu'elle pourrait être dite de tous les individus du même genre (1).

c) Une même forme de connaissance ne peut constituer la raison d'être de l'intellection de plusieurs essences différentes. Car une forme de connaissance ne représente qu'un seul objet adéquat et ce qu'il y a de connaissable dans cet objet. (2) Dans le cas cependant, où plusieurs espèces différentes sont subordonnées l'une à l'autre, l'espèce supérieure ne requiert pas une forme de connaissance plus parfaite et plus générale que l'espèce subordonnée ; car l'espèce supérieure est contenue dans l'espèce inférieure. Il suffit que l'espèce infime possède une forme de connaissance propre. (3)

(1) Universale in actu est illud quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima, ut dicatur de quolibet supposito, quia primo Posteriorum : « Universale est quod est unum in multis et de multis ». Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente : « Hoc est hoc », quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa, in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum ; hoc est enim solum possibile de objecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem objecti, secundum quam ipsum est praedicabile de omni singulari dicendo, quod hoc est hoc. Ex hoc patet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus per hoc, quod denudat ipsum « quod quid est » in phantasmate existens ; nam ubicumque est, antequam in intellectu possibili habeat esse objective..., non tamen est tale cui potentia proxima convenit dici de quolibet, sed tantum est in potentia proxima, ut est in intellectu possibili ; est ergo in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non esse hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa indifferentia, secundum quam completive universale est universale, secundum quam sc. ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum. II. d q. 8, n. 1; 12, 54 a s).

(2) Nulla una ratio creata potest esse ratio distincte cognoscendi plures quidditates. Primo, quia omnis una ratio cognoscendi habet objectum unum adaequatum sibi, in quo objecto includuntur perfecte omnia cognoscibilia per rationem illam, si plura cognosciblia per rationem illam...II d. 3, q. 10, n. 8 ; 12, 239 b).

(3) Non est necesse ponere species universaliores et perfectiores propter species subalternatas, quia ut dictum est prius, quando aliquid complete continetur in alio, sicut objectum continet passionem, et inferius per se suum suderius, non oportet magis ponere aliam speciem unius quam alterius. sed solum propter species specialissimas cognoscendas. Rp. II d. 3 q. 3 n. 9 ; 22, 592 a.

Digitized by Google

d) Dans l'état actuel, il existe une telle intimité entre les différentes facultés de l'âme que nous ne pouvons penser un universel sans nous représenter du même coup dans notre imagination une essence singulière subordonnée à cet universel. (1) L'image du singulier représente la chose d'une façon confuse et selon ses accidents comme la grandeur, la forme, la couleur et, d'une façon générale, les qualités sensibles. Nombre d'hommes ne saisissent les essences des choses que selon leurs accidents et d'une façon confuse comme les leur présente l'image. La vérité d'une chose n'est, en effet, connue parfaitement que si l'on en forme un concept, en représentant l'essence abstraite de tous ses accidents. Qu'on pense au principe : « Le tout est plus grand que ses parties ». Cette affirmation n'est saisie dans toute sa vérité que si l'on n'a pas en vue un tout fait par exemple de bois ou de pierre, mais un tout excluant tout ce qui ne constituerait qu'accidentellement un tout. Voilà pourquoi la raison ne saisit jamais la vérité d'un jugement qui ne vise qu'à faire connaître un tout fait de pierre ou de bois. Un tel jugement ne comprend pas, en effet, la pleine vérité et toute l'extension du concept « tout ». Peu d'hommes seulement acquièrent des concepts universels pleinement vrais, c'est-à-dire, des concepts universels correspondants à tous les individus qui leur sont subordonnés. Ces hommes privilégiés possèdent une intelligence plus apte à l'abstraction et plus pénétrante ou ils travaillent intellectuellement plus que d'autres hommes aussi bien doués qu'eux. Ils ressemblent, pour parler le langage de saint Augustin, à des hommes contemplant du haut d'une montagne la lumière éblouissante venant du ciel, et la vallée couverte de brume. Celui qui n'a que des concepts accidentellement vrais se trouve pour ainsi dire dans une vallée remplie de brouillard. Il en va tout autrement de ceux qui conçoivent par l'universel l'essence dans toute sa généralité, même si l'imagination représente en même temps les choses singulières correspondantes figées dans de nombreuses qualités accidentelles. Ces hommes planent pour ainsi dire au-

Nihil est ratio cognoscendi alterum perfecte, nisi sit propria ratio ejus, vel virtualiter contineat propriam rationem ejus cognoscendi. II, d. 3, q. 10 n. 9 ; 12, 240 a. Dans I d. 3 q. 2 n. 18 ; 9, 36 a, Scot ne se prononce pas, si ce qui est plus universel est connu avec la même forme de connaissance que ce qui l'est moins, ou si le plus universel et le moins universel sont connus avec la même forme de connaissance.

(1) Talis est connexio istarum potentiarum, sc. phantasiae et intellectus, pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali, nisi cujus, singulare phantasiamur. I d. 3, q. 6, n. 19 ; 9, 273 a.

Digitized by Google

dessus des images comme au-dessus du brouillard et contemplent la vérité, qu'ils trouvent en pleine lumière au-dessus d'eux. (1)

e) L'homme peut avoir un concept exact et juste des universels. La connaissance de l'universel logique est cependant confuse et imparfaite *en tant* que cet universel représente les essences d'une façon très générale et ne peut donc procurer une connaissance complète et précise des individus subordonnés. (2)

(*A suivre.*)

P. Hubert KLUG.

(1) Res sensibilis extra causat phantasma confusum et unum per accidens in virtute phantastica repraesentans rem secundum quantitatem, figuram, colorem et alia accidentia sensiblia ; et sicut phantasma repraesentat tantum confuse et per accidens, ita multi tantum percipiunt ens per accidens. Veritates autem pure praecise sunt tales ex propria ratione terminorum, inquantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens conjunctis cum eis ; non enim haec propositio : « Omne totum est major sua parte » primo vera est ut totum est in lapide vel ligno, sed ut totum abstrahitur ab omnibus, quibus conjungitur per accidens ; et ideo intellectus, qui nunquam intelligit totalitatem nisi in conceptu per accidens, puta in totalitate lapidis vel ligni, nunquam intelligit sinceram veritatem hujus principii, quia nunquam intelligit praecisam rationem termini, per quam est veritas. Paucorum igitur est pertingere ad rationes aeternas, quia paucorum est habere intellectiones per se, et multorum est habere conceptus tales per accidens. Sed isti pauci non dicuntur distingui ab aliis per specialem illustrationem, sed per meliora naturalia, quia habent intellectum magis abstrahentem et perspicaciorem vel propter majorem inquisitionem, per quam aeque ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates, quas alius non inquirens non cognovit. Et isto modo intelligitur illud Augustini de vidente in monte et vidente inferius aerem nebulosum et superius aerem sincerum.9 Trinit. cap. 6. Qui enim tantum intelligit se per conceptus par accidens, ipse est quasi in valle positus circumdatus aere nebuloso ; sed qui separat quidditates intelligendo eas praecise conceptu per se, quae tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus adjunctis, ipse habet phantasma inferius, sc. aerem nebulosum, et ipse est in monte, inquantum cognoscit illam veritatem. I d. 3, q. 4, n. 22 ; 9, 190 b. s.

(2) Universale in creaturis dividitur in suis singularibus, hoc autem quod est dividi, imperfectionis (est)... ideo igitur est cognitio alicujus universalis abstracta a singularibus confusa et imperfecta, quia objectum est confusum, divisum in illis, quae in illo confuse concipiuntur. I d. 1, q. 2, n.6 ; 8, 323 a. Universale praedicatione nunquam ducit in completam cognitionem inferioris, quia non in cognitionem cujuscumque inclusi per se in inferiori. Rp. II d. 3. q. 3. n. 9. 22, 592 a.

Digitized by Google

LE PÈRE BENOIT DE TOUL

Auguste DIGOT, auteur d'une *Histoire de Lorraine* estimée, donna aux *Mémoires de la Société royale des Sciences, Lettres et Arts de Nancy*, l'*Académie de Stanislas* actuelle, en 1845, et fit ensuite tirer à part un *Eloge historique du R. P. Benoît-Picart, gardien des Capucins de Toul.* (1)

Vieux de 84 ans, cet *Eloge* n'est plus guère lu, même en Lorraine, et, pourtant, le nom du laborieux et docte Religieux qui sut deviner, au fond de sa province, et qui appliqua, des premiers, les méthodes modernes, si sages, de la science historique (2), mérite de ne point tomber dans l'oubli et d'être connu, non seulement en Lorraine, mais en France.

Historien nous-même de l'Église de Toul, il nous est doux, en reprenant l'œuvre de DIGOT et en la mettant au point, de payer notre tribut de gratitude à celui qui nous a frayé un chemin très sûr à travers les âges et nous a muni de tant de fermes et vraies indications, pour mener à bien notre difficile entreprise (3).

1. — LA VIE DU PERE BENOIT DE TOUL.

Une épaisse obscurité nous dérobe l'enfance et la jeunesse de celui qui, par son œuvre historique, considérable et justement louée, devait acquérir à son nom de famille et de religion, en notre région Lorraine, une célébrité durable et jeter sur son Ordre jadis fort répandu chez nous, mais voué plutôt à l'apostolat populaire, quelques rayons de cet éclat dont brille, depuis

(1) 54 pages et 30 pages de « Notes et Eclaircissements. »

(2) Il les formula, dans le chapitre I de son *Apologie de l'histoire de la Portioncule*, p. 1-7.

(3) Eugène MARTIN, *Histoire des diocèses de Toul, Nancy et Saint-Dié*. Nancy Crépin-Leblond, 1900-1903, 3 vol. grand in-8°, avec carte et illustrations.

Digitized by Google

les travaux des Congrégations de Saint-Vanne et de Saint-Maur, le nom de Bénédictin.

Nous savons seulement qu'il naquit à Toul, dans les derniers jours de Mai 1663, sur la paroisse Saint-Jean-du Cloître, de Jean PICART, notaire royal et de Marie DOYEN, appartenant tous deux à des familles considérées de la petite ville épiscopale ; qu'il fut tenu, sur les fonts du Baptême, le 29 de ce mois de Mai par Gille ALLIEMET, qui lui donna son nom de *Gille*, et par Françoise DOLLET. (1)

Où fit-il ses études ? A quelle époque et dans quelles circonstances prit-il la décision de demander son admission dans l'Ordre des Capucins ? Où et en quelle année émit-il ses vœux ? A quel couvent fut-il d'abord affecté ? A quoi fut-il employé ? Toutes questions aujourd'hui insolubles. (2) Nous ne connaissons que son nom de religion : BENOIT.

Ce que nous pouvons inférer en pleine certitude, c'est qu'il dut être un excellent religieux, jouissant de la haute estime de ses frères et de ses supérieurs, qui lui confièrent des charges importantes ; et qu'il avait fait de fortes études classiques et sacrées : le nombre et la variété des citations, dont il émaille ses ouvrages, le prouvent péremptoirement, et plusieurs des approbations accordées à ses livres par ses Provinciaux le qualifient de « lecteur », c'est-à-dire, de maître, en Théologie.

Il n'est point téméraire de soupçonner qu'il montra de très bonne heure un goût et des aptitudes prononcés pour les recherches historiques, et qu'il utilisa les loisirs que l'obéissance pouvait lui laisser, à fouiller les chartriers, à compulser les pièces d'archives, à interroger et à critiquer les vieux auteurs, chroniqueurs et historiens. Il est peu vraisemblable, en effet, que, de 1695, année où nous le voyons engagé dans la carrière historique, à 1700, année où il commence à publier et à manifester une érudition, si sûre, si avertie, le jeune Capucin ait pu recueillir tant de renseignements, ramasser tant de documents, se procurer tant de copies de diplômes, acquérir une telle connaissance des archives ecclésiastiques, monastiques et civiles de

(1) L'acte est donné par DIGOT (*Eloge*, n° 2), d'après le Registre des Baptêmes de la paroisse Saint-Jean-du-Cloître, conservés aux archives municipales de Toul.

(2) Les archives des Capucins de Toul et la correspondance du Père BENOIT ont disparu. — Nous ne savons, du savant Capucin, que ce qu'il dit de lui, à l'occasion, dans ses ouvrages, et ce que nous lisons dans l'article assez laconique que lui consacre Dom CALMET, dans sa *Bibliothèque lorraine*.

Digitized by Google

la région, même de Paris et d'ailleurs : les voyages, alors, étaient longs, et les communications, peu faciles....Et nous allons voir que, pendant ces cinq années de préparation, il s'employait, en outre à composer une œuvre considérable.

II. — DÉBUTS DU PERE BENOIT HISTORIEN.

Depuis longtemps, les évêques de Toul étaient victimes d'empiètements sur leur autorité et de soustractions à leur juridiction. (1) Le Chapitre de la Cathédrale, dans le *Châtel*, noyau de la cité ; le Grand-Archidiacre, dans le *Bourg*, seconde partie de la petite ville épiscopale et dans son district achidiaconal ; surtout, le Chapitre de Saint-Dié, dans la haute vallée de la Meurthe, les abbés de Senones, de Moyenmoutier, d'Étival et de Domêvre-sur-Vezouze (2), dans le ban de leurs monastères, prétendaient, en vertu de titres fort divers, posséder et exercer une juridiction quasi-épiscopale, sous le seul contrôle du Siège apostolique.

Sauf pour l'administration de la Confirmation et du Sacrement de l'Ordre, qui demandent la plénitude du Sacerdoce, le grand-prévôt de Saint-Dié et les abbés vosgiens se comportaient, dans leurs territoires respectifs, comme des évêques au petit pied, instituant les curés, approuvant les confesseurs, lançant des mandements, et affectant d'envoyer leurs sujets recevoir les Ordres, non pas à Toul, mais à Molsheim (3), résidence de l'évêque de Strasbourg, à Bâle, même à Trèves.

L'origine de ces prétentions et de ces empiètements se perdait dans la brume des temps médiévaux. Le grand argument du prévôt et des abbés, c'était la solitude — problématique — de la haute vallée de la Meurthe, au moment où les fondateurs de leurs Églises vinrent s'y fixer au VIIe siècle : étant inhabitée, soutenaient-ils, cette région vosgienne ne faisait pas plus

(1) Sur ces empiètements, se reporter à notre *Histoire du diocèse de Toul*, II, 280 et sq. ; 432 et sq.

(2) SAINT-DIÉ (Vosges) d'abord abbaye colombaniste, puis bénédictine, fut sécularisé assez tôt. En 1777, il fut érigé en évêché, le resta jusqu'en 1802, et le redevint en 1824 — SENONES (arr. de Saint-Dié, et MOYENMOUTIER (c. de Senones) étaient des abbayes bénédictines — ETIVAL (c. de Raon-l'Etape, Vosges) était de l'*Ordre de Prémontré* — DOMÈVRE-SUR-VEZOUZE (c. de Blamont Meurthe et Moselle), était de l'*Ordre des Chanoines-Réguliers, Congrégation de Notre-Sauveur*.

(3) MOLSHEIM, arr. de Strasbourg, Bas-Rhin.

Digitized by Google

partie du diocèse de Toul que des diocèses de Bâle ou de Strasbourg, ses autres voisins ; comme si la juridiction de l'évêque successeur de saint Mansuy, premier Apôtre des Leuques, ne s'étendait pas virtuellement à tout le territoire de leur cité qui était devenu circonscription ecclésiastique, avec sa capitale, Toul, comme centre épiscopal.

Ils alléguaient encore une possession paisible de plusieurs siècles ; mais ils avaient beaucoup de mal à supprimer la mention « *tullensis dioecesis* », insérée dans maints diplômes impériaux ou pontificaux qui concernaient leurs Églises, comme à expliquer de nombreux faits défavorables à leur thèse, et incontestables.

Enfin, ils apportaient des chartes, émanées d'archevêques de Trèves, métropolitains de la province, d'évêques de Toul, de rois ou de princes ; mais ces pièces n'étaient point produites en original et, à tout bien prendre, celles qui paraissaient authentiques, ne reconnaissaient au chapitre san-déodatien et aux monastères de la Vôge que l'exemption, pour eux, de la juridiction épiscopale touloise et le droit de faire desservir par des vicaires nommés par eux les paroisses de leurs bans.

Il en était ainsi, notamment, d'une charte octroyée, vers 669 à saint Dié, par Numérien, métropolitain de Trèves, et de bulles signées de saint Léon IX, qui conserva trois ans, quoique monté sur la chaire de saint Pierre, son titre, qui lui restait très cher, d'évêque de Toul.

Ces prétentions à une indépendance complète, presque inconnues au moyen-âge, avaient insensiblement pris corps et progressé, dans le cours du XVIe siècle ; une interminable vacance du siège épiscopal, pendant et après la Guerre de Trente-Ans, leur avait permis de se muer en quasi-droit, et la situation bizarre, où la confirmation, par le Traité de Wesphalie, de la réunion de Toul à la France, plaçait le diocèse, tendait à accentuer la scission : la ville épiscopale était désormais française, l'évêque était un français....mais Saint-Dié et les abbayes de la Vôge étaient en terre lorraine....et leurs revendications, si peu autorisées fussent-elles, ne pouvaient qu'être agréables au duc de Lorraine, Léopold, qui, après une longue occupation du duché par les Français, allait, de par la Paix de Ryswick (30 Octobre 1697), remonter sur le trône de ses pères.

Jacques de Fieux, qui fut évêque de Toul, de 1676 à 1687, avait tenté de faire une tournée pastorale, en ces territoires qui

Digitized by Google

se dérobaient à la juridiction touloise, mais là où les portes lui furent ouvertes, il s'était vu opposer des diplômes ou une immémoriale prescription.

De son côté, l'ancien gouverneur du Duc Charles V, rentré en Lorraine en 1670, et promu grand-prévôt de Saint-Dié, François de RIGUET, livré par goût et par raison aux études historiques, fourbissait des armes, dans le silence de sa riche bibliothèque. Il avait donné, en 1679, une nouvelle édition de la *Vita sancti Deodati* (1). Or, cette antique biographie contenait différentes erreurs, entre autres, l'arrivée du Saint dans les Vosges, sous l'épiscopat de Garibald, vers l'an 710, et la donation du *Val-de-Galilée* — ainsi se nommait la haute vallée de la Meurthe — par cet évêque de Toul, au vénérable Anachorète (2).

Riguet n'avait pas été longtemps sans remarquer que c'était fournir des arguments contre les prétentions de son Église. Aussi, dès 1681, ses *Mémoires historiques et chronologiques sur la vie de saint Dié* (3) puis, ses *Observations sur les titres de l'ancienne Eglise de Saint Dié-en-Vosges* (4), montrèrent, avec raison, du reste, (5), que cet ancien évêque de Nevers épris de solitude, était venu, non pas sous Garibald, mais sous Eborin, vers 664 ; qu'il avait obtenu, du roi Childéric II, et non de l'évêque de Toul, des terres du domaine fiscal, et que l'archevêque de Trèves, Numérien, lui avait octroyé une charte qui l'exemptait, lui et ses disciples, de la juridiction épiscopale..... Cette « exemption », il l'interprétait, non sans forcer les termes, mais d'accord en ceci avec ses devanciers immédiats et les abbés, ses voisins, comme la concession d'une juridiction ordinaire et quasi-épiscopale, non seulement sur sa communauté, mais sur les paroisses de son ban.

La rédaction s'imposait, donc, d'une histoire du diocèse de Toul qui, sereine et impartiale, appuyée sur des faits certains et des documents authentiques, remît les choses au point.

Cette histoire, ce n'était pas en terre lorraine, ni par un lorrain qu'il fallait qu'elle fût écrite, pour qu'elle ne fût influencée par des considérations politiques ; elle ne pouvait guère être

(1) *Vita sancti Deodati, Nivernensis episcopi et insignis Ecclesiæ San-Deodatensis in Vosago fundatoris.* Nancy, Charles et N. Charlot, in-8°.

(2) Cf. E. MARTIN, *Hist. sup. cit.*, I, 79 et sq. Il est fort problématique que S. Dié ait été évêque de Nevers (Ibid.)

(3) Nancy, mêmes éditeurs.

(4) *Idem*

(5) E. MARTIN, *loc. cit.*

Digitized by Google

demandée à un Bénédictin, à un Prémontré, à un Chanoine régulier de la *Congrégation de Notre-Sauveur*, lesquels auraient pu ne point se dégager suffisamment des sympathies qu'il était naturel qu'ils ressentissent pour leurs confrères vosgiens de Moyenmoutier, d'Étival ou de Domèvre.

Henri de Thiard de Bissy, qui avait succédé, en 1692, à Jacques de Fieux, n'eut pas à chercher bien loin l'historiographe souhaité : la famille Picart occupait à Toul un rang assez distingué, pour qu'il fût au courant des prédispositions du Père Benoît.

Les Capucins occupaient, sous les murs de la cité, en avant de l'abbaye bénédictine Saint-Mansuy, un couvent que leur avait construit, dans les premières années du XVIIe siècle, le pieux et grand évêque Jean des Porcelets de Maillane. Bissy demanda et obtint, en 1695, que le jeune religieux fût assigné à cette résidence ; il le chargea officiellement de la mission de recueillir et de mettre en œuvre les éléments d'une histoire de la ville et du diocèse et, sans doute, il lui assura les ressources et les concours qui lui étaient indispensables.

Sans qu'il ait pu pressentir la mission dont son évêque allait l'honorer, le Père Benoît — que nous appellerons désormais BENOIT-PICART, (B.-P.) comme on prit l'habitude de le faire — s'y était préparé à son insu. Son affection pour sa ville natale et pour sa vieille Église touloise l'avait incité à prendre connaissance de tout ce qui avait été imprimé ou écrit sur saint Mansuy, sur les évêques, sur les évènements de leur histoire.

Et son esprit lucide avait été frappé de la confusion, des anachronismes, des contradictions qui se manifestaient, nombreuses et variées, dans les listes épiscopales. (1)

Il s'inquiétait de projeter quelque lumière dans ces ténèbres, de mettre de l'ordre dans ce chaos ; et c'est vers ce but qu'il orientait ses investigations. Il avait déjà vraisemblablement un fort paquet de notes et de copies, quand il fut appelé à Toul ; mais alors, avec une ardeur qui s'accordait fort bien avec une sage méthode, il multiplia ses démarches et ses lettres, ne se bornant point à butiner ce qui allait à son œuvre immédiate, mais recueillant avec un soin diligent tout ce qui avait trait à l'histoire du duché de Lorraine et des Trois-Evêchés, et confiant le tout, non seulement au papier, mais encore et surtout à une mémoire extraordinairement tenace et remarquablement fidèle.

(1) Ces indications et les suivantes résultent de tout un ensemble de déclarations de B. P., dans ses divers ouvrages.

Digitized by Google

Il acheva — s'il n'était déjà pas terminé — son examen des archives touloises, épiscopales et capitulaires, monastiques et civiles, il se rendit à Verdun, dans toutes les villes, dans toutes les abbayes et autres maisons religieuses, où il savait ou espérait compulser des cartulaires et des collections de pièces anciennes.

Mais ce fut surtout à Metz qu'il fit une abondante récolte : cette vieille cité épiscopale possédait de nombreux chartriers et de riches bibliothèques ; en outre, elle avait reçu depuis l'occupation de la Lorraine par les armées et le gouvernement du roi de France, le dépôt du « Trésor des Chartes », enlevé de la tour octogonale du Palais ducal (1). A Nancy, ce « trésor » eût peut-être été fermé ou parcimonieusement communiqué au chercheur toulois; à Metz, le futur historien eut libre entrée dans les salles, et il en profita.

Une lettre que nous avons conservée de lui (2) et dont nous aurons à parler, nous révèle qu'il se procura de « belles pièces », lisons des copies de pièces importantes à la Bibliothèque Royale de Paris, où son compatriote Nicolas CLÉMENT était sous-bibliothécaire ; à l'abbaye Saint-Bénigne, de Dijon, qui eut de nombreux rapports avec l'Église de Toul, à l'évêché de Laon ; à l'abbaye Saint-Faron, de Meaux.

Nous apprenons, par la même lettre, qu'il était en correspondance avec Dom MABILLON, de Saint-Germain-des-Prés ; et de sérieux indices nous autorisent à penser que ses relations savantes ne se bornaient point, dès cette époque, à cette seule célébrité.

Bref, dans son souci d'exactitude, il ne négligea aucune des sources d'information, dont il connaissait ou soupçonnait l'existence.

D'une prodigieuse capacité de travail et d'une inlassable activité, l'érudit Capucin s'employait en même temps à tirer parti de sa riche documentation pour faire de son ouvrage, une première ébauche, la reviser, la compléter, au fur et à mesure des apports de documents nouveaux. Après une introduction sur les Leuques, premiers habitants connus du pays, la topographie de leur cité devenue le diocèse de Toul, les institutions de la ville épiscopale et l'organisation ecclésiastique, il se proposait de passer en revue, les uns après les autres, les 89 pontificats, qui s'étaient succédé, dans l'héritage de saint Mansuy.

(1) Le « *Trésor des Chartes de Lorraine* » est aujourd'hui aux archives de Meurthe-et-Moselle.

(2) DIGOT l'a publiée, en appendice, à son *Eloge de B. P.*, p. 87 et sq.

Digitized by Google

La vie d'un des plus grands évêques de Toul, saint Gérard, dont la prélature dura 31 ans, à la fin du Xe siècle, avait été écrite, en latin, par WIDRIC, abbé de Saint-Epvre (1), moins de 50 ans après la mort du Saint. Elle avait fort intéressé le Père, qui l'avait traduite plutôt librement, l'avait complétée par de nombreuses « particularités » que l'hagiographe n'avait pas rapportées, et l'avait enrichie de notes savantes et judicieuses, « pour servir à l'histoire du pays. »

En 1700, ce premier travail était achevé. Son auteur, croyons-nous, le destinait à tâter l'opinion ; mais, en homme avisé, il préféra suggérer implicitement à l'évêque, son protecteur, l'idée de le faire paraître. Naturellement, il s'empressa d'obéir et, en cette première année du nouveau siècle, *La Vie de S. Gérard, évêque de Toul. Avec des notes pour servir à l'histoire du pays, composée par le R.P. Benoist de Toul, Capucin*, sortit, in-8° de LXIV-360 pages, des presses de l'imprimeur toulois E. Rolin.

B.- P., dans sa préface, en présentant ce « fruit de *ses* premières études, dans la recherche des antiquitez du païs », déclarait que « pour contenter la piété des fidèles du diocèse envers saint Gérard, il avait bien voulu détacher sa biographie du corps de l'histoire générale des évêques ». Que l'un des buts visés par lui ait été l'édification des lecteurs, nous n'y contredirons point ; mais quelle ampleur démesurée eût pris l'histoire des 89 évêques, si toutes les monographies d'épiscopats eussent été proportionnées à celle-ci !

Quoi qu'il en fût de cette évidente exagération, la *Vie de saint Gérard* fut reçue avec une faveur marquée. On formula bien, par ci, par là, quelques observations malignes ; mais elles rencontrèrent peu d'échos.

Le Père Benoît de Toul, capucin, venait de se révéler historien de race, à l'érudition vaste et sûre, à la critique hardie et prudente tout ensemble. Le moins satisfait n'était point le pontife qui l'avait discerné, Henri de Thiard de Bissy.

III. — PREMIERE ESCARMOUCHE AVEC LE PRÉMONTRÉ, LOUIS HUGO.

L'éditeur de la *Vita sancti Deodati*, le grand prévôt DE RIGUET, au cours de ses études sur les origines de son antique col-

(1) SAINT-EPVRE, abbaye bénédictine, à l'ouest et sous les murs de Toul. Sur cette œuvre de WIDRIC, voir E. MARTIN, *op. cit.*, I, XV et sq.

Digitized by Google

légiale, avait constaté, lui aussi, les incertitudes et les contradictions des documents qui concernaient les premiers siècles du diocèse de Toul, et il s'occupait, de son côté, à dégager de ces ténèbres ce qui semblait conforme à la réalité historique.

B.-P. ne l'ignorait pas, et il se promettait de profiter, pour son œuvre, des conclusions tirées par un auteur dont tous s'accordaient à reconnaître l'ample érudition, la critique judicieuse et la noble indépendance. Quoiqu'il ne fût qu'un jeune religieux encore inconnu, il n'avait pas craint, dès 1697, de presser ce haut dignitaire de l'Église, alors presque octogénaire, de rédiger le résultat de ses observations et d'en faire part au public (1). Le prélat n'avait, sans doute, pas besoin de se laisser convaincre ; il poursuivit son travail et quand l'apparition de la *Vie de saint Gérard* lui eut manifesté quelle science des faits se cachait sous l'humble bure du Capucin toulois, il lui envoya le manuscrit, auquel il venait de mettre la dernière main et qu'il avait intitulé *Sisteme chronologique historique des évêques de Toul.* (2)

Très flatté de cette marque de confiance, le Père Benoît examina l'ouvrage avec d'autant plus d'attention qu'il y trouvait un moyen inespéré de contrôler ses propres inductions. Puis, dans une longue missive qu'il adressa, le 16 mars 1701, à son vénérable correspondant, tout en louant la netteté de son exposé et la richesse de son érudition et en approuvant avec fort peu de réserves l'ordre qu'il rétablissait dans la liste des évêques, il prenait la liberté de lui déclarer qu'ayant des preuves et des conjectures plus sûres que les siennes, il avait changé le tiers de son sisteme, par les belles pièces qu'il avait recueillies. (3)

A Toul, la question des origines chrétiennes, assez obscure, se compliquait d'un problème plus obscur encore (4). Vers l'époque de Julien l'Apostat, plusieurs martyrs avaient, dans l'ancienne cité des Leuques, versé leur sang pour le Christ. De leur nombre, sinon de leur famille, se trouvait saint Euchaire, décapité au confluent de la Meurthe et de la Moselle et inhumé à Liverdun (5). Certains documents, très postérieurs, lui don-

(1) Lettre *supr. cit.* (DIGOT, *Eloge* p. 88)
(2) *Ibid.*.
(3) *Ibid.*
(4) Sur cette question de l'Episcopat de saint Euchaire, voir E. MARTIN, *op. cit.*, I, 31 et sq.
(5) *Liverdun*, c. de Domèvre-en-Haye, M. et M. — Le tombeau du Saint est un élégant monument de la Renaissance

Digitized by Google

naient le titre d'évêque et, seuls, les plus récents plaçaient sa chaire pontificale à Grand, ville gallo-romaine, aux environs de Neufchâteau, tout aux confins de la Champagne (1). De Riguet avait adopté cette donnée et fait, de Grand, le siège épiscopal primitif des Leuques et, de saint Euchaire, un prédécesseur de saint Mansuy. Cette thèse ne paraissait point soutenable à B.P., ainsi que d'autres, de moindre importance. Il n'admettait pas non plus l'interprétation que le grand prévôt reprenait du fameux diplôme de l'archevêque Numérien, en faveur de saint Dié. (2)

Et il terminait la série de ses douze observations, dont la franchise eût gagné à être parfois moins rude, par cette protestation : « Vous m'excuserez, Monsieur, si j'ai pris trop de confiance, en vous déclarant mes sentiments. Je ne l'ai fait que par respect, me soumettant toujours à vos lumières, lorsqu'elles me persuaderont du contraire. »

Sur quels points et dans quelle mesure, de Riguet fut-il convaincu ? Nous l'ignorons, car il mourut, alors que son manuscrit était à peine entre les mains de l'imprimeur.

Ancien religieux de l'ordre de Prémontré et abbé régulier de Jovilliers (3), sécularisé en 1653, il avait connu et apprécié un jeune profès de cet Ordre, le Père Louis Hugo, né en 1667, à à Saint-Mihiel, alors que celui-ci était, depuis 1693, professeur de théologie à l'abbaye d'Étival (4). Il avait discerné, chez lui, des aptitudes pour l'histoire et un brillant talent d'écrivain ; et il l'avait encouragé à recueillir des documents et des notes, pour des travaux sur son Ordre et sur la région.

Hugo, en 1700, avait été nommé prieur de la maison Saint-Joseph, que les fils de saint Norbert avaient fondée à Nancy, tout contre la Porte Saint-Jean (5). Protégé et ami du Défunt et auteur de plusieurs ouvrages de polémique, il était tout désigné, pour diriger l'impression du livre en suspens.

Mais il ne se borna point à cela : non seulement au *Sisteme chronologique historique des évêques de Toul*, pas ou fort peu remanié suivant les observations du Père Benoît, il ajouta une se-

(1) *Grand* — l'orthographe devrait être *Gran*, c. de Neufchâteau, Vosges.

(2) Voir plus haut, p. 271

(3) *Jovilliers*, c. d'Ancerville, Meuse.

(4) Digot a composé un *Eloge de Charles-Lauis Hugo, évêque de Ptolémaïde et abbé d'Etival*, inséré dans les *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, en 1843, œuvre consciencieuse, comme tout ce qui sortait de sa plume, mais qui demanderait à être reprise et complétée. Nous lui devons nombre d'indications.

(5) L'Église est aujourd'hui au culte protestant.

Digitized by Google

conde édition des *Mémoires historiques et chronologiques pour la vie de saint Dié, évêque de Nevers et fondateur de l'insigne Eglise de Saint-Dié, en Lorraine*, parus en 1681 (1). Mais il en rédigea une *Préface*, justement élogieuse pour l'auteur regretté, où complaisamment il transformait en certitudes des hypothèses de l'historien ; maintenait, en y insistant, la thèse de l'épiscopat de saint Euchaire à Grand ; exaltait l'importance de cette ville, alors déjà simple village, aux dépens de Toul, qui, d'après le Père Benoît lui-même, écrivait-il malicieusement ironique, « auteur si judicieux et si sincère », ne fut, jusqu'au IXe siècle, « qu'un petit château bon tout au plus à servir de retraite à un parti ».

Et pourquoi cette ardeur à ravaler Toul au profit de Grand, localité dont ne parlent pas les géographes anciens ? Tout simplement parce que Grand appartint longtemps aux ducs de Lorraine et, qu'en ces années du rétablissement de Léopold dans l'héritage de ses ancêtres après une si longue période d'occupation française, des patriotes lorrains, comme François de Riguet et Louis Hugo, eussent été heureux de pouvoir établir que Toul, devenu ville française, avait jadis usurpé la primauté spirituelle, en ce qui constitua la cité des Leuques : l'antagonisme entre Lorrains et Français se manifestait en toute occasion ; nous en aurons encore d'autres exemples.

B.-P. se devait, à lui et à Toul, de répondre. Il voulut le faire d'une façon péremptoire, qui rendît toute réplique difficile. Ne se jugeant pas assez armé, il fit appel à l'obligeance de Nicolas CLÉMENT et à son amour pour sa ville natale. Celui-ci volontiers se livra, dans les fonds parisiens, à toutes les recherches qu'il sollicitait, et lui expédia notamment de nombreux extraits d'ouvrages imprimés ou restés manuscrits de vieux géographes.

C'est ainsi que, dès l'année suivante, 1702, parut, à Toul, sans nom d'auteur ni d'imprimeur, une *Dissertation critique Pour prouver que la Ville de Toul était la Capitale et le Siège épiscopal des Leuquois ; que Grand n'a pas été la Capitale des mêmes Leuquois, ny le siège épiscopal de saint Eucaire ; et que ce Saint n'a pas été évêque des Leuquois. Contre le Système Chronologique des Evêques de Toul et contre la Préface mise en tête de ce livre, par un auteur anonime.*

Nous n'avons pu prendre connaissance de cette démonstration, en 60 pages, petit *in octavo*, dont les arguments ne parurent

(1) Nancy, P. Barbier, 1701, XV-538 pages in-8°.

Digitized by Google

pas tous de même valeur à Digot, qui l'eut entre les mains, et dont le ton trahissait l'émotion causée par l'ironie de l'attaque.

Presque en même temps, le Père Benoît, se dissimulant encore sous le voile de l'anonyme (1), lançait, de Paris, une autre riposte, qui visait plus spécialement le prieur de Saint-Joseph et soutenait la même thèse : c'était, en un petit *in octavo* de 50 pages, imprimé chez Simon Langlois, rue Saint-Etienne des Grès, la *Défense de l'antiquité de la Ville de Toul, contre la Préface d'un livre qui a pour titre Système Chronologique et Historique des Evêques de Toul.*

Encore que cette seconde brochure fût, au moins autant que la première, sujette à controverse, Hugo ne répondit pas : il se sentait vraisemblablement moins armé que son adversaire. D'ailleurs, il avait trouvé un autre champ de combat.

La lutte qui venait de s'engager entre les deux historiens, allait se poursuivre, durant une dizaine d'années....et ce n'était point rivalité d'Ordres, ni antipathies personnelles ni même, à mettre les choses bien au point, amour-propre d'auteur ou souci exclusif de la vérité historique. Au fond de la querelle, il y avait la préoccupation patriotique : HUGO — car c'est lui qui fut l'agresseur — était *lorrain*, et il n'était pas insensible aux sympathies plus ou moins explicites du duc de Lorraine et de ses compatriotes....et B.-P. était *toulois*, c'est-à-dire *français*, et on le soupçonnait, à Nancy — à tort, nous le verrons — de ne point rester impartial, quand des Lorrains se trouvaient en jeu.

Les deux champions étaient à peu près de même âge : Hugo, le plus jeune de quatre ans, était plus fougueux, plus alerte, plus brillant ; mais il donnait aisément libre caractère aux saillies de son esprit et, trop souvent, l'ironie, qu'il maniait avec dextérité, devenait persiflage, parfois même sarcasme ; ceci étonnait moins alors : c'était dans les procédés de la polémique.

B.-P. n'avait pas la même verve, la même facilité d'écrire ; il était plus calme, plus maître de son sujet, bien fourni de moyens de défense. Si, par occasion, son ton devenait amer, si son argumentation se faisait serrée, pressante, implacable, il s'abaissait rarement aux termes dédaigneux : il s'appliquait à demeurer courtois.

(1) D'aucuns ont voulu attribuer à CLÉMENT cette brochure (DIGOT, *op. cit.* n. 25). Mais une allusion que fait B.-P., à « l'Antiquité de Toul, parue à Paris », dans une note marginale, à la page 16 de son *Histoire du diocèse de Toul*, prouve que cette riposte est de lui, quoiqu'elle soit, parait-il, bien différente de la Dissertation. Nous n'avons pu trouver, ni l'une, ni l'autre.

Digitized by Google

D'ailleurs, pour que la charité parût moins lésée, les coups se donnaient et se rendaient sous le couvert de l'anonymat.

Mais le souci d'établir la vérité sur des points souvent d'une importance toute relative, valait-il, même au profit du patriotisme, une telle dépense d'encre, une telle profusion de papier ?

IV. DEUXIEME ESCARMOUCHE AVEC LE PERE HUGO.

Le Père VINCENT, de Nancy, tiercelin (1), alors religieux du couvent de Sion, avait donné au public, en 1698, une *Histoire de l'ancienne Image miraculeuse de Nostre-Dame de Sion*,(2) ouvrage assez faible dont B.-P., dans une longue note de sa *Vie de saint Gérard* (3), avait relevé plusieurs assertions erronées.

Présentées sans indulgence, ces observations peinèrent l'auteur, qui s'expliqua, sans beaucoup de force, dans une *Réplique à la critique de l'auteur de la vie de saint Gérard, de ce qui n'a pas été de son goust dans l'Histoire de l'antique Image de Nostre-Dame de Sion*. Cette riposte ne fut pas imprimée (4), et le Père Benoît ne jugea pas à propos d'y répondre directement, se réservant de le faire implicitement, au cours de l'histoire qu'il continuait de préparer activement.

Il n'avait pas, du reste, une haute idée du sens historique du Père Vincent (5),....et il ne tarda pas à le manifester. Ce religieux, fervent d'histoire locale, publia, chez René Charlot et Pierre Deschamps, imprimeurs nancéiens, en 1702, l'*Histoire fidelle de S. Sigisbert, XII° roy d'Austrasie et III° du nom, avec un abrégé de la vie du roy Dagobert, son fils, le tout tiré des antiquités austrasiennes*. Ce saint monarque, dont les reliques avaient

(1) On appelait ainsi des religieux d'une congrégation du *Tiers-Ordre régulier de saint François d'Assise*, fondée en 1594 par le Père VINCENT MUSSARD et établie à Paris, au quartier de Picpus.

Appelés à Nancy, en 1622, et dans plusieurs villes du diocèse (voir plus bas, VIII,), ils avaient reçu, en 1626, des ducs François de Vaudémont et Charles IV la garde du sanctuaire de *Notre-Dame de Sion* (comm. de Saxon-Sion, c. de. Vezelise, M. et M.), sur la « *Colline inspirée* ».

(2) In-12, de 232 pages.

(3) P. 217-218

(4) Une copie, sinon l'original de cette *Réplique*, de la main du Père Vincent, est joint à l'exemplaire de l'Histoire, que possède la Bibliothèque nationale, L K 7, 9352 (MANGENOT, *Sion*, p. 11, n. 2)

(5) La liste des œuvres du Père Vincent est donnée par DOM CALMET, dans sa *Bibliothèque lorraine*. — Elles témoignent de plus de bonne volonté que de valeur critique.

Digitized by Google

été apportées, vers 1552, de Metz à Nancy, et reçues avec un pieux enthousiasme, avait été proclamé patron de la capitale du duché.

Ce ne fut pas toutefois sur une question purement lorraine que s'engagea la discussion. Le *Journal des Sçavans*, nous ne savons sur quelle recommandation, avait inséré, dans ses colonnes, de notables extraits de cet ouvrage ; c'est par là, et non par le livre lui-même, que B.-P. put juger de la valeur du travail. Il formula son opinion, dans une *Lettre écrite à Monsieur *** sur l'Histoire de S. Sigebert III, roi d'Austrasie*, piqûre de huit pages in-8°.

Les termes de la critique étaient modérés, et le ton respectueux ; mais l'appréciation générale énoncée dès le début, consterna le Père Vincent. « L'histoire de S. Sigisbert, 12e roi d'Austrasie et 3e du nom, me paraît une assez faible pièce », déclarait l'auteur anonyme de la plaquette, sous lequel il était aisé de deviner de qui elle émanait.

Comment répliquer victorieusement ? Le bon religieux ne se reconnaissait aucune aptitude, aucun goût pour la discussion. Il était alors gardien du couvent de Nancy, et ses travaux historiques l'avaient mis en relations avec le Père Hugo, que nous savons devenu prieur des Prémontrés de la même cité. Celui-ci, très ardent, très ami de la controverse, eut d'autant plus volontiers pitié de sa détresse, qu'il gardait souvenir des coups de plume que lui avait attirés sa *Préface* au *Sisteme* de François de Riguet.(1)

Sans se départir de l'anonymat, il lança une *Réponse à la Critique de l'Histoire de S. Sigisbert, XIIe roi d'Austrasie* (2), laquelle provoqua une seconde *Lettre à Monsieur l'Abbé XXX, sur l'Histoire de S. Sigebert, XIIe roi d'Austrasie*, celle-ci plus développée, ramassant, en vingt-quatre remarques, les observations à faire sur l'œuvre du Tiercelin et lui reprochant, en particulier d'avoir trop bonne opinion des *Antiquitez de la Gaule Belgique*....éditées, sans grande critique, en 1549, par Richard de Wassebourg, archidiacre de Verdun, ouvrage dont nous aurons à reparler.

La riposte ne se fit pas attendre ; mais dans cette *Réponse à*

(1) Voir plus haut, p. 278

(2) Les brochures de controverse qui vont suivre et que nous avons consultées forment un recueil relié dont la *Réponse* occupe la première place et qui se trouve à la Bibliothèque municipale de Nancy (*Catalogue* FAVIER du *Fonds lorrain*, n° 468)

Digitized by Google

la seconde Lettre du Critique sur l'Histoire de S, Sigisbert, Hugo, toujours anonyme, s'abandonnait à son penchant pour l'ironie et, par des allusions malicieuses, découvrait son antagoniste. Qu'on en juge par cet extrait (1) : « Quelque approbation qu'ait eu la Vie de S. Gérard, Evêque de Toul ; quelque applaudissement que doive avoir l'Histoire des Évêques de cette même Ville, quand on l'aura donnée au public, après la luy avoir fait espérer depuis si longtemps, il viendra peut-être un temps, où elles auront le même sort que les Histoires de Vassebourg et de Rosières (2). On a beau les prémunir contre la fureur et l'envie des siècles à venir par des avants-propos pompeux et magnifiques, par des serments et des protestations solennelles, elles seront critiquées, ces pièces que l'on a travaillé depuis si longtemps avec tant d'application ; pour lesquelles on a fait tant de voyages, fouillé toutes les archives les plus fameuses de la Lorraine et des Évêchez et qui sont aujourd'hui exposées à l'examen des plus beaux esprits de Paris, et Dieu veuille qu'après avoir fait beaucoup de bruit, elles ne soient peut-être traitées avec beaucoup moins d'égards que la Critique n'en a pour les fables de Rosières et de Vassebourg. »

L'ironiste était bien renseigné, sur les progrès de l'Histoire du diocèse de Toul ; elle venait , en effet, sur l'initiative de l'auteur, d'être soumise à l'examen de Dom Mabillon et d'Étienne Baluze,le savant éditeur des *Regum Francorum Capitularia.* (3)

Ainsi pris directement à partie, B.-P. n'avait plus de raisons de se cacher. Sans la signer néanmoins, il opposa une *Réplique à la Réponse aux deux lettres écrites sur l'Histoire de saint Sigebert IIIe du nom, XIIe roi d'Austrasie.*

« J'ai été surpris, écrivait-il en commençant, (4) du stile piquant dont il (l'apologiste du Père Vincent) a assaisonné sa Réponse. Je pourrais même reprocher à l'auteur que sa pièce n'est autre chose. C'est ainsi que la plupart des écrivains ne tournent que trop souvent en querelles personnelles, où la charité est blessée, les éclaircissements qu'ils se doivent à la vérité. Pour moi, je proteste que la seule vue que j'ai eu...a été porter quelque

(1) *Répon*, p. 22-23. — Nous avons respecté l'orthographe de l'original

(2) François de Rosières, grand archidiacre de Toul, est l'auteur des *Stemmatum Lotharingiae ac Barri ducum libri septem, ab Antenore Trojanarum reliquiarum ad Paludes Mœotidas rege* (Paris, 1580),dont le titre seul dit le peu de valeur historique.

(3) *Réponse aux Observations...* p. 36 — Cf. Digot, *Eloge,* n. 43.

(4) P. 2

Digitized by Google

lumière dans une histoire ancienne qui regarde notre commune patrie... »

D'un ton calme, poli, un peu amer parfois, il justifiait et appuyait les observations qu'il avait faites et, avec une pointe de malice, à son tour, il découvrait Hugo : « (A voir tant d'ardeur à soutenir les assertions contredites), je ne sais si je me trompe ; mais il me semble entrer dans l'intelligence du mystère ; je m'aperçois qu'une certaine critique qui a pour titre : Défense de l'antiquité de Toul, tient au cœur de l'Apologiste. Peut-être, est-il lui-même l'auteur de cette Préface qu'on a attaquée. Si cela est, il peut, pour se dédommager du chagrin qu'il en a eu, répondre à cette critique. » (1)

L'« apologiste » n'avait pas besoin de cette invitation ; mais, loin de profiter de la leçon et de l'exemple de sérénité dans la discussion qui venaient de lui être donnés, il accentua son persiflage, dans des *Observations sur la Réplique, de l'Auteur anonyme à la Réponse aux deux Lettres critiques contre l'Histoire de saint Sigisbert, IIIe du nom XIIe roi d'Austrasie*, sorties des presses de Dominique Gaydon, sur la Place de la Ville Neuve de Nancy, en l'an 1704.

Pour compléter sa documentation et s'entretenir de son grand travail avec ses doctes examinateurs, les Baluze et les Mabillon, B.-P. avait fait le voyage de Paris, et pour donner à sa *Réplique* une allure plus littéraire, il avait enchâssé dextrement des citations de poètes et de prosateurs de l'Antiquité romaine, deux faits dont la verve satirique, dédaigneuse et trop souvent impertinente, de l'intraitable batailleur, qui se posait, cette fois, en vieillard plein d'expérience, ne manqua point de s'emparer.

« Si je voulais, écrivit-il (2), user du droit de représailles, il faudrait, pour suivre l'exemple de l'Anonime, que je remplisse ces Observations des endroits les plus piquants de Juvénal et de Martial, comme on les trouve dans sa Réplique ; mais comme le sérieux de mes devoirs, joint à mon âge déjà avancé, ne me permettent pas d'aller faire un voyage à Paris, pour y reprendre les éléments de la grammaire, j'aime mieux le céder sur ce point à l'Anonime et lui avouer que son long séjour dans la ville la plus sçavante et la plus polie de l'Europe ne lui ont pas été inutils, et que n'y ayant point donné tout son temps à revoir et à

(1) P. 22
(2) P. 4

Digitized by Google

faire corriger son Histoire des Évêques de Toul, il s'est heureusement dédommagé, en faisant de temps à autre le tour de l'Université où il paraît avoir fait quelque séjour, pour rapporter du Collège des Grassins (1) ces bouts de rimes et ces histoires fades et insipides dont il a enflé sa Réplique.

« Je pourrais même, sans trop le flater, le congratuler sur la beauté de ses expressions et sur la pureté de son style...mais, comme sa modestie ne peut souffrir de louange qu'avec peine, il vaut mieux luy avouer ce que d'habiles gens ont pensez de la Réplique, en la lisant : c'est que l'on ne la croit, ny de son invention ny de son style ; ou bien la Vie de saint Gérard, avec ses nottes, doit passer pour un avorton de sa plume et de son génie...» Et le reste à l'avenant, jusqu'à cette conclusion, empruntée à saint Jérome, qui dissimulait mal une reculade. (2) : « *Nec grande est ineptissimis naeniis respondere* (HYER., *Epist.* 56). Pour moy qui ay plus sujet de l'aimer que de le craindre et qui suis d'un âge qui me condamne au repos et au silence, peut-être bientôt à la mort, je ne prends nulle part à ses rodomontades et suis fort à couvert de ses traits menaçants. Je laisse à d'autres la carrière libre ; je dis adieu au Critique, non par un effet de ma mauvaise cause, mais par la nécessité de mes années. » (HYER., *Epist.* 18).

B.-P. ne pouvait laisser se clore par une aussi impertinente « dérobade », une discussion que sa critique courtoise d'un livre récemment édité n'avait nullement prétendu provoquer. Il fit paraître chez Alexis Laurent, une *Réponse aux Observations sur la Réplique de l'Auteur anonime à la Réponse aux deux Lettres critiques contre l'Histoire de S. Sigebert IIIe du nom XIIe roi d'Austrasie.* Dans cette plaquette in-8°, de 36 pages au titre plutôt compliqué, il disait, entre autres, au Père Tiercelin qu'il avait été « ébloui par le trop grand brillant d'une hiacinthe tirée du rocher aimantin » (3).

Etait-ce un compliment ? Hugo qui, au Baptême, avait reçu nom d'Hyacinthe, ne le prit point ainsi. Dans un pamphlet qu'il lança, au début de 1705, sous le titre transparent de *l'Hiacinthe Brute au R. P. B.* il redoubla de plaisanteries, d'injures même et de mauvaises raisons : c'était s'avouer vaincu.

(1) Le *Collège des Grassins* avait été fondé, en 1569, par Pierre Grassin, en faveur d'écoliers pauvres de la ville de Sens. Nous ne savons pas pour quelle raison malicieuse Hugo en fait ici mention.

(2) P. 55

(3) Nous n'avons pas eu cette *Réponse* sous les yeux, non plus que l'*Hiacinthe brute* ; nous en parlons d'après DIGOT, *Eloge*, p. 17, 37 et 38 et n. 36

Digitized by Google

V. L'HISTOIRE DE LA VILLE ET DU DIOCESE DE TOUL

Sans se laisser absorber par cette polémique qui paraît n'avoir été qu'un jeu pour lui ; sans même garder rancune, semble-t-il, à son antagoniste, dont sa modération excusait l'ardeur demeurée juvénile (1) B.-P., avec sa prodigieuse capacité de travail, poursuivait la préparation très avancée de sa grande œuvre historique.

Non moins que celle des premiers siècles de l'Église de Toul, plus encore peut-être, la question des origines de la Maison ducale de Lorraine avait été embrumée à loisir, surtout depuis l'époque de la Renaissance. Les peuples enviaient à la Rome antique l'honneur d'avoir eu pour fondateur l'un des glorieux vaincus d'Ilion.

Le *Roman de Troie*, qui fut si populaire, en France, au XIIe siècle, donnait pour ancêtre à Clovis, Francus, fils d'Hector, et cette imagination, plus ou moins enjolivée par les apports de la légende, avait été adoptée par le chroniqueur HUNIBALD, dans son *Histoire des Francs*, que découvrit l'allemand TRITHEIM, au début du XVIe siècle; par Jean LE MAIRE DES BELGES, dans ses *Illustrations des Gaules* ; par RONSARD, dans sa *Franciade*....

Le patriotisme lorrain se laissa facilement persuader que son illustre famille ducale se rattachait, elle aussi, à Priam (2). Les systèmes construits furent variés, tous très ambitieux. Le cordelier, Jean D'AULCY, confesseur du duc Charles III, renchérissant sur Edmond DU BOULLAY, héraut d'armes du même prince ne s'arrêta, point à Priam : après avoir passé par Sicambert, Francus et Lother, neveu de Jules César, il remonta jusqu'à Noé, jusqu'à Seth et Adam : au moins, sur ces derniers aïeux, il ne se trompait pas.

Comme ses prédécesseurs en histoire de fantaisie, d'Aulcy ne s'était guère soucié d'interroger les archives. Richard DE WASSE-

(1) DIGOT (*Eloge* n 72) dit avoir rencontré un exemplaire du *Veteris Ordinis Seraphici illustratio*, du Père BENOIT, sur lequel se lisaient ces mots, de l'écriture de Hugo : « *Ex dono auctoris* » Dans son histoire du diocèse de Toul, après avoir dit un mot de la victoire de René II, à Nancy, sur Charles-le-Téméraire, B.-P. ajoute (p. 582) : « Cette grande action mérite d'être décrite par une plume aussi délicate que celle de l'auteur qui travaille actuellement à la vie du duc René. » et en marge : le R. P Hugo, Prémontré.

(2) Sur les généalogies de la Maison de Lorraine, voir DIGOT, *Histoire de Lorraine*, I, p. 282 et sq ; 418 et sq.

Digitized by Google

BOURG, archidiacre de la Rivière, au diocèse de Verdun, son contemporain, se rendit compte qu'un traité historique doit s'appuyer sur des diplômes et sur le témoignage de gens dignes de créance. Mais, dans son inexpérience, il ne sut pas discerner les chartes et titres authentiques, de pièces qu'à cette époque, on ne se faisait point faute d'interpoler, de fausser, même de fabriquer. De sorte que ses *Antiquitez de la Gaule Belgique, Royaulme de France, Austrasie et Lorraine*, etc, parues, à Paris, en 1549, ne firent que confirmer les dires légendaires et d'établir, entre autres, ceci, que, par le duc Thiéry, qui régna à la fin du XIe siècle et qui était présenté comme le fils de Guillaume de Boulogne, frère de Godefroy de Bouillon, la Maison de Lorraine descendait de Charlemagne.

Le grand archidiacre de Toul, François DE ROSIÈRES, reprit cette thèse, sans plus de critique, trente ans plus tard, dans ses *Stemmatum Lotharingiae et Barri Ducum tomi septem*, et il paya, de quelque temps de Bastille, le délit d'avoir fourni des arguments à Henri, duc de Guise, chef de la *Ligue*, qui travaillait, croyait-on, à renverser Henri III et à monter sur le trône de France.

Cependant, la vérité commençait à se faire jour, depuis que l'occupation du duché par les Français avait rendu accessible le « Trésor des Chartes de Lorraine ». Chantereau LEFÈBVRE, en 1642; le Père VIGNIER, oratorien français ; le grand-prévôt DE RIGUET lui-même, qui s'était d'abord déclaré pour la généalogie carolingienne, avaient reconnu que ce duc Thiéry, qu'on voulait être le fils de Guillaume de Boulogne, était fils de Gérard d'Alsace et que, par conséquent, la famille ducale avait pour ancêtres les comtes d'Alsace. Elle se rattachait toutefois à la lignée de Charlemagne, mais par Hadwide de Namur, la femme de Gérard d'Alsace, arrière-petite-fille du roi Lothaire.

Par ses propres investigations et déductions, B.-P. était arrivé aux mêmes conclusions. Comme il se proposait de faire, à la fois, l'histoire *ecclésiastique* et *politique* du diocèse et que, plus il étudiait cette histoire, plus il se convainquait — avec raison — qu'il n'y a point de diocèse en France où il y ait des faits plus curieux que dans celui de Toul (1), il avait résolu de présenter, dans une ample introduction, la ville épiscopale et les différents *pagi* ou pays qui avaient composé la cité des Leuques, leurs vicissitudes au cours du moyen-âge, les ducs ou comtes

(1) Lettre de B.-P., à Riguet, supr. cit. p. 278.

Digitized by Google

qui les avaient gouvernés, leurs institutions, leurs monnaies, leurs abbayes, etc. (1)

Or, le pays ou comté du Chaumontois, avec sa ville de Nancy, formait le noyau du duché de Lorraine. En détacher la *Notice avec une suite historique et chronologique des princes qui l'ont possédez, depuis s. Arnou jusques Léopold I, où l'on* verrait *le problème sur l'origine de la Maison de Lorraine* (2), parut au Père Benoît un opportun « coup d'essais » (3), et il le tenta, en avril 1704, en éditant, à Toul, chez Alexis Laurent, *L'Origine de la très illustre Maison de Lorraine, avec un abrégé de l'histoire de ses princes.*

C'était — il le notait dans sa *Préface* — « la première partie de l'histoire du diocèse de Toul, » mais partie qui eût été disproportionnée, si elle avait fait corps, dans un même volume, fût-il *in quarto*, avec le reste de l'ouvrage. Après avoir discuté avec une érudition très avertie les arguments de Wassebourg, le savant Capucin exposait et prouvait sa thèse — qui a prévalu — sur les ascendants de la famille ducale ; consacrait à chaque duc une monographie fournie de faits et de renseignements, et joignait à ce « recueil » — le mot, très juste, est de lui — plusieurs remarques curieuses qui pourraient servir à faire une histoire complète, et dont profitera Dom CALMET.

Une épître laudative, selon la mode du temps, et rédigée au pluriel, au nom des Capucins, dédiait ce livre au duc Léopold, en témoignage de la reconnaissance de leur Ordre envers la famille de Lorraine, leur insigne et constante bienfaitrice. Nous doutons que le prince ait trouvé l'œuvre de son goût, lui qui n'avait pas encore renoncé à la douce persuasion de descendre de Charlemagne, en ligne masculine.

Un compte rendu élogieux fut donné, de ce traité, dans le *Journal des Sçavans* du 22 juin 1705 ; Dom MABILLON, Dom DENIS DE SAINTE-MARTHE, Dom MARTÈNE, BALUZE, ces hautes autorités ès-sciences historiques, s'accordèrent à en reconnaître le mérite (4) : c'était une excellente recommandation pour l'ouvrage auquel il servait de présentation.

Ainsi annoncée par une habile réclame, l'*Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul* sortit des presses d'A-

(1) *L'Origine... Préface.*
(2) *Ibid.*, Titre intérieur, p. 1.
(3) (sic) — *Supplément à l'Histoire de la Maison de Lorraine, Préface* ; p. III.
(4) *Réplique aux deux Lettres, infr. citand.*, p. 8 et 9.

Digitized by Google

lexis Laurent, vers le milieu de l'année 1707, en un beau volume in 4° de 710- cxxviii pages, orné d'un portrait finement gravé de François Blouet de Camilly, qui venait de succéder à Henri de Thiard de Bissy transféré à Meaux, et pourvu d'une carte ample et détaillée de la *Civitas Leucorum seu Pagus, aujourd'hui le Diocèse de Toul*, dressée pour « servir à l'Histoire civile et ecclésiastique de ce diocèse par Guillaume DE L'ISLE, de l'Académie royale des Sciences, premier géographe du Roi », avec un *Avertissement* sur cette carte, œuvre du même savant parisien (1)

L'Auteur n'était plus alors simple religieux : vers la fin de 1705, le Chapitre provincial lui avait imposé la charge de *gardien*, c'est-à-dire de supérieur de son couvent de Saint-Mansuy-les Toul ; selon les constitutions de l'Ordre, c'était pour trois ans, mais ce mandat était renouvelable une fois. (2). Ajoutons tout de suite qu'il fut renouvelé et qu'avant sa seconde expiration, le Père Benoît eut à remplir les délicates fonctions de commissaire général des couvents de France en Lorraine : la friction que nous avons vu qui existait entre les deux nations, ne permettait sans doute pas à un provincial lorrain de diriger utilement les communautés de sa circonscription qui étaient sujettes du Roi très chrétien. (3) Combien de temps dura cette mission ? nous l'ignorons ; ce que nous savons c'est qu'il l'exerçait encore en 1713 et qu'il la cumulait alors avec celle de *définiteur*, qui faisait de lui l'un des quatre conseillers du Père Provincial.

Ces offices importants qui lui furent confiés par ses supérieurs et par ses frères attestent que, chez lui, le bourreau de travail qu'était le savant, ne faisait point tort au religieux, exact observateur de la Règle : S. François d'Assise, son séraphique Père, qui veilla avec tant de soin à ce que, chez ses fils, l'étude n'empiétât point sur l'oraison et les pratiques de l'ascétisme, ne l'eût point désavoué.

Et pourtant, quelle somme de labeur avait exigée cet ouvrage, dont les recherches préliminaires et la composition s'étaient poursuivies, en moins de onze ans, au milieu de polémiques, vraies batailles d'érudition, qui avaient réclamé d'autres recherches à côté et pris un temps considérable !

De cette rapidité dans la conception et l'exécution d'une

(1) *Carte et Avertissement* font défaut en plusieurs exemplaires.

(2) Les indications de ces charges sont données, soit par les titres, soit par les signatures d'ouvrages de B.-P., soit par les lettres d'approbation.

(3) ***Réplique supr. cit.***, p. 292, signature.

Digitized by Google

œuvre aussi considérable et de ces occupations étrangères, se ressent l'*Histoire de la Ville et du Diocèse de Toul.* (1)

Non pas — tant s'en faut — qu'elle soit dénuée de valeur. L'auteur, nous l'avons dit, a su parfaitement se documenter ; sa critique marque un progrès sérieux sur les écrivains qui l'ont précédé, et ses conclusions sont restées généralement acceptées. Au lieu d'entrer brusquement dans le récit des faits, il se livre d'abord à une longue, intéressante et utile étude sur la topographie de l'antique cité des Leuques et sur les institutions ecclésiastiques et civiles du diocèse. Et il met à la suite de son ouvrage, un choix considérable de bulles, diplômes, chartes, pièces tirées, pour la plupart, des archives touloises et copiées sur les originaux ; bref, il fait preuve d'aptitudes historiques d'autant plus remarquables qu'il semble s'être formé lui-même.

Mais il a travaillé trop vite. Il n'a même pas mis en œuvre toutes les pièces qu'il donne en appendice. Il ne prend guère que le temps de vérifier les noms et les dates ; il ne se rappelle pas toujours qu'avant 1582, l'année ne commençait, en Lorraine, qu'à l'Annonciation ; il lit parfois, par distraction, le calendrier romain comme notre calendrier actuel : huit juillet, par ex., pour huit des calendes de juillet, ce qui fait un écart de quatorze jours. Il collationne peu les citations qu'il fait, et laisse subsister des omissions, de mauvaises lectures, de graves fautes de ponctuation. Il donne trop rarement, et encore avec une précision relative, ses autorités et ses références. Quant à ses pièces justificatives, voici l'appréciation qu'en porte LEMOINE, le savant auteur de la *Diplômatique pratique* : « Il est à remarquer que les preuves qui nous sont rapportées, à la fin de son histoire, sont toutes incertaines, tronquées ou remplies de fautes de typographie, au moins pour celles tirées des archives de la Cathédrale, que j'ai toutes vérifiées. » (2).

Il a soupçonné l'influence considérable qu'eurent les événements politiques, dans un diocèse ainsi morcelé en terres de Lorraine, de Barrois-Mouvant et Non-Mouvant, de Salm, de Champagne et de Bassigny français, d'Évêchés de Toul, Metz et Verdun (3), il les signale au passage ; mais il n'en marque, ni la

(1) Pour plus de détails, se reporter à l'appréciation que nous avons faite, de l'œuvre de B.-P., dans l'*Avant-Propos* de notre *Histoire du diocèse de Toul* (t. I, p. XXV et sq.) et que nous résumons ici, tout simplement.

(2) Arch. de Meurthe-et-Moselle, G. 1386, f. 35.

(3) Le *Barrois-Mouvant* était cette partie du duché de Bar, situé à l'ouest

Digitized by Google

suite, ni le rapport avec le développement de la vie et des institutions diocésaines ; et son exposé, mal agencé, embrouillé souvent, rend difficile, pénible parfois, la lecture de ce livre que ne relèvent point les charmes d'un style aisé, alerte et élégant. Que n'a-t-il eu la plume du Père Hugo !

En outre, il est gêné par la censure française, qui lui imposa plusieurs cartons ; et le plan qu'il crut devoir adopter,de prendre séparément chacun des épiscopats, lui interdit les vues d'ensemble, les généralisations, qui font que l'historien domine son sujet.

Néanmoins, malgré ces défectuosités, dont il faut, pour une large part — répétons-le — accuser la précipitation du travail et, aussi l'état de la science historique à son époque, son œuvre est la première histoire sérieuse, non seulement du diocèse de Toul, mais encore des duchés de Lorraine et de Bar. On doit savoir un grand gré au Père Benoît-Picart, peut-on dire avec LEMOINE (1), d'avoir défriché, le premier, une terre inculte ; d'avoir ouvert la tranchée, au milieu d'un bois épais. Il ne restera qu'à perfectionner, qu'à aplanir le chemin qu'il a tracé avec de grandes peines.

Oui, c'est lui qui a frayé la route à Dom CALMET, pour sa grande *Histoire de Lorraine*, et quoique son pionnier, il peut hardiment supporter avec lui la comparaison.

Mabillon et Baluze, à qui François Blouet de Camilly avait jugé utile que l'ouvrage fût soumis, en avaient reconnu le mérite, et leur sentiment était inséré en bonne place dans le volume (2). Le savant Bénédictin, toutefois, laissait entendre une réserve relative au style, mais avec une fine délicatesse : « On le lit agréablement, écrivait-il, pourvu qu'on le fasse pour s'instruire des choses, qui doit être le principal but d'un lecteur, dans une histoire ». Vraiment, critique ne saurait être plus discrète.

Les deux censeurs s'accordaient à « souhaiter que toutes les Églises du Royaume eussent le même bonheur que celle de Toul a eu de rencontrer d'aussi bons et affectionnez écrivains de leurs

de la Meuse, pour laquelle, depuis le Traité de Bruges (1301), le duc était obligé de faire hommage de vassalité au roi de France.

Ne pas confondre, ici, *évêché* avec *diocèse*. Par ce terme les *Trois-Evêchés*, on entend les souverainetés temporelles que les évêques et les chapitres de *Toul*, *Metz* et *Verdun* possédaient, dans ces diocèses en majeure partie lorrains ou barisiens.

(1) *Loc. cit.*,

(2) Pages (283) et (284).

Digitized by Google

histoires » (1). L'évêque s'en félicitait hautement, à juste titre, et, dans un mandement très élogieux, en date du 1e mars 1707, il en marqua sa reconnaissance à l'Auteur et se déclara persuadé que tous les ecclésiastiques et les religieux de son diocèse, qui aimaient la religion et leur état, se feraient un plaisir de lire cet excellent recueil ». (2)

Quoique ce dernier terme, employé par le prélat, notât, bien à son insu, le grave défaut de composition d'un livre, qui n'est en somme qu'une suite de monographies d'évêques, l'*Histoire ecclésiastique et politique de la Ville et du Diocèse de Toul* eut un grand succès, non seulement auprès du Clergé séculier et régulier, mais aussi auprès des laïques savants et lettrés. Aucun opuscule — que nous sachions — de « réflexions » ou de « remarques « ne fut publié contre elle ; Hugo lui-même se tint coi.

(1) BALUZE, *loc. cit.*
(2) Ce *Mandement* suit la Dédicace au prélat, en tête du volume.

(A suivre.)

Eugène MARTIN,
Docteur ès-Lettres
Chanoine titulaire de Nancy.

Digitized by Google

L'ÉNIGME RELIGIEUSE DES INDES [1]

LES SHATDARSHANNS OU SIX SYSTÊMES PHILOSOPHIQUES.

Vers le même temps que les auteurs des Livres Sacrés proprement dits, pour scruter et expliquer le mystère du monde, s'abandonnaient, toutes voiles déployées, à la fougue d'une imagination délirante, d'autres esprits plus sérieux, plus pondérés, laissant de côté cette fantasmagorie des âges primitifs, s'attachaient à dégager la vérité des mythes insensés des *Védas*, des *Oupanishadds* et des *Pourânas*. Eux aussi, malheureusement, professaient une foi entière en ces livres sacrés, ce fut le grand obstacle et la source de la faiblesse de leur dialectique.

Du moins, luttant autant qu'ils le pouvaient contre le courant, ils voulaient raisonner : première phase un peu sérieuse et première ébauche de la philosophie des Indes.

Pour bien philosopher, il faut un esprit clair, sûr, libre de doctrines préconçues, et bien informé des phénomènes ordinaires de la nature. Malheureusement on ne peut pas dire que les auteurs des *Darshanns* étaient doués de ces qualités.

L'Hindou est intelligent, il a l'esprit subtil, spéculatif. Il saisit vivement les aspects variés d'une question ardue. Mais il semble que rarement chez lui, la vérité perçue arrive à produire une conviction arrêtée. Il n'est pas sûr. Il n'a pas le sens de la réalité et pousse la spéculation jusqu'au domaine de l'insaisissable, jusqu'à la chimère. Posez-lui la question de Rabelais : « *Utrum chimera bombifican sin vacuo, possit edere secundas intentiones* ? » *Est-ce qu'une chimère qui fait son cocon dans le vide peut se nourrir d'êtres de raison ?* Il s'efforcera sérieusement d'y trouver réponse.

Il est imaginatif surtout. Il excelle dans la métaphore. On di-

(1) Voir *Études franciscaines*, septembre-octobre 1928, mars-avril 1929.

Digitized by Google

rait que dans sa dialectique il n'y a qu'un seul argument : la comparaison, l'image. Sorti du langage imagé, il est hors de son élément, il a perdu le sens et la vie.

Il est idéaliste et, poursuivant son idéal, il se perd dans les nues, oublie le monde réel et ne s'aperçoit pas que, dans le monde imaginaire qu'il s'est créé, il heurte à chaque pas la contradiction et l'absurde : on pourrait assez exactement le comparer à ces anciens gnostiques, qui nous ont décrit le monde des Eons comme s'ils avaient vécu dans leur familiarité. Il est par là même intuitif au sens latin et subjectiviste. Auprès de lui, Kant et Hegel seraient tout au plus des élèves médiocres.

Or, c'est précisément cette tendance de son esprit qui fait tout son orgueil. Pour lui, la philosophie des *Darshanns* est la lumière et la sagesse tout court, parce qu'elle est intuitive. Il n'a que mépris pour la sagesse des Occidentaux.

Ceux-ci sont *bahirmoukh*, tandis qu'eux-mêmes se disent *antarmoukh*. Par cette désignation de *Bahirmoukh* (*face dehors*) ils entendent que nous ne voyons la réalité du monde, des existences, de Dieu même, que par le côté externe, superficiel, matériel ; et par là même nous ne pouvons arriver à la sagesse, à la connaissance intime des existences. Notre religion, notre piété, notre connaissance de Dieu sont sans profondeur. Eux, sont *Antarmoukh* (*face en dedans*). Ils étudient les choses par le dedans, par leur conscience, par l'intuition.

Le fait est que pour nous, toute connaissance, toute démonstration, tout jugement d'évidence procède du connu à l'inconnu. Le sens-commun saisit le monde comme une chose concrète, réelle. L'intuition subjective, l'*a priori* n'ont rien à y voir. Nous constatons, par l'expérience des sens, l'existence des êtres qui nous entourent. Nos sens externes en portent l'image à notre esprit. Notre âme se connaît elle-même, en connaissant les réalités externes ; et en se connaissant, elle arrive à la connaissance du Créateur, Cause première, vivante, intelligente et volontaire de tout ce qui existe.

Les philosophes Hindous procèdent en sens inverse, non par empirisme, mais par tendances à l'intuition subjective. Pour eux le témoignage des sens est suspect. C'est du fond de leur spéculation, qu'ils tirent la connaissance de Dieu d'abord, du monde ensuite, et de tout ce qui existe. Je n'entends pas dire que tous leurs raisonnements sont bâtis sur un a priori : il est certain que *Shankar*, par exemple, a pu démontrer

Digitized by Google

l'existence de Dieu par l'harmonie des choses créées. Mais il faut reconnaître que telle est la tendance générale de leur esprit.

Les auteurs des *Darshanns*, en acceptant les *Védas* comme expression de la sagesse éternelle, sont par ce fait liés au préjugé. Les *Shâstras*, c'est l'évidence même, sont remplis d'assertions fausses jusqu'à l'absurde. Ils n'ont donc aucun titre à s'imposer comme parole de Dieu, ni même comme autorité philosophique. Acceptant les *Shâstras* comme parole divine, le philosophe bâtit sur l'erreur et le mensonge, et se condamne fatalement au raisonnement faux et à des conclusions opposées à la vérité et au bon sens.

Si nous admettons que, pour argumenter logiquement, par exemple sur la cosmologie, l'anthropologie ou la psychologie, il est nécessaire de se faire d'abord des notions exactes, en sciences naturelles, une connaissance au moins raisonnable, sinon toujours précise, du monde dans lequel on vit : il faut bien confesser que la philosophie des Indes est sous ce rapport entièrement discréditée. Nous avons donné plus haut un aperçu des connaissances scientifiques des livres sacrés. Ces mêmes notions ont été celles des savants Hindous jusqu'à nos temps modernes. Non seulement l'ignorance des philosophes était à peu près totale, mais leur processus dialectique ne se prêtait à aucun examen sérieux des réalités scientifiques. Il consistait à replier l'esprit sur lui-même et à spéculer sur des idées en dehors de toute expérience, c'est-à-dire sur de vaines imaginations. Ils ne connaissaient guère d'autre moyen d'arriver à la vérité.

« Le géographe hindou, nous dit *Râam Chandta Bose*, ne voyage pas, n'explore pas, ne cherche pas à se rendre compte. Il s'assied et rêve une montagne centrale, dépassant en hauteur le soleil, la lune et les étoiles, et tout autour des océans de lait, de beurre fondu, etc. — L'historien hindou n'examine ni document, ni numismatique, ni monument. Il ne fait aucune recherche des faits historiques, ne pèse ni l'évidence ni la probabilité, afin de rejeter la menue paille et de réserver le bon grain. Il s'assied et rêve un singe monstrueux qui vole dans les airs, portant sur les poils de son corps des montagnes énormes,dont il construira un pont sur un bras de l'Océan. — Le biographe hindou ignore la ligne de séparation entre l'histoire et la fable. Il invente des récits prodigieux, fantastiques, et au besoin transforme les personnages historiques en héros fabuleux. — L'anatomiste Hindou ne fait ni anatomie ni dissection. Il ne scrute

Digitized by Google

pas attentivement le corps humain. Il rêve simplement des parties composantes qui n'ont aucune existence, multiplie indéfiniment le nombre des veines et des artères et vous parle sérieusement d'un orifice au sommet du crâne, par lequel l'âme atomique pénètre dans le corps, à la naissance, et s'en échappe à la mort. — Le métaphysicien hindou n'analyse pas les faits de la connaissance, ne cherche pas à découvrir les lois de la pensée, ne classifie ni sensation ni perception ni jugement, afin de procéder scrupuleusement à l'investigation des principes qui règlent le processus du raisonnement. Il parle de la conscience (*mind*, *ahankâr*) comme d'une superfétation de l'âme, et montre comment on peut arriver à sa complète extinction, au moyen des austérités et de la méditation. »

Si je cite au long cet extrait d'un Auteur hindou devenu protestant, c'est qu'à de rares exceptions nos intellectuels en sont encore là aujourd'hui. Ils se refusent obstinément, aveuglément, rageusement à confesser que les *Védas* ont pu se tromper. Ils croient encore très sérieusement que ces livres sont la somme de toute vérité et qu'il suffit de les bien comprendre, pour en être convaincu. Ils ne veulent admettre comme certain que ce qu'ils s'imaginent trouver dans les *Védas*.

Ne nous attendons pas à trouver dans les *Darshanns*, des traités méthodiques, qui nous rappelleraient, même d'assez loin, la précision systématique de nos Scholastiques.

Les systèmes philosophiques sont au nombre de six : Le *Nyâya*, supposé écrit par *Gantam* — le *Vaishéshika*, par *Kanâda* — le *Sankhya*, par *Kapila* — le *Yoga*, par *Patanjali* — le *Mimansa*, par *Jaimini* — et le *Védanta*, par *Vyâsa*.

Il est impossible de fixer, même approximativement, l'époque de l'apparition des livres qui contiennent l'exposé classique de ces systèmes, ou l'ordre chronologique de leur composition et à peu près aussi impossible de déterminer avec une vraie probabilité, le nom de leurs auteurs. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en substance du moins, ils ont été composés avant l'ère chrétienne. Ébauchés probablement vers l'époque des *Pourânas* ils ont été élaborés au courant des siècles, et ne sont vraisemblablement arrivés à leur forme définitive que vers le commencement de cette ère.

Tous font profession de foi absolue en l'éternité et la véracité des *Védas*, expliqués et commentés dans les *Oupanishadds*. Mais pour rester ce qu'ils prétendent être, des philosophes, il leur

Digitized by Google

faut bien parfois fermer les yeux sur cette profession de foi et contredire au besoin les livres sacrés. Ils ne semblent pas d'ailleurs se préoccuper outre mesure de ces contradictions. C'est avec la même inconscience que les pandits, en général, prétendent admettre les conclusions contradictoires des six *Darshanns* comme la doctrine authentique de l'Hindouisme. Vous pouvez être Vedantiste, Athée, Vishnouite, Shivaite ou même Brahma-samâjiste ou Aryasamâjiste, pourvu que vous vous réclamiez d'une manière générale ou seulement pour la forme de l'autorité des *Darshanns*, vous serez compté membre légitime de la grande famille Hindoue.

Toutes les sectes religieuses les considèrent donc comme la base de leurs philosophie et théologie. Mais naturellement pas une seule ne se croit obligée d'admettre toutes leurs conclusions, ce qui serait impossible, même pour des Hindous que les contradictions n'effrayent jamais, ni de suivre les enseignements d'un système en particulier. Chacun prend ici ou là, dans un système moniste, dualiste ou athée, ce qui lui plaît. On conviendra qu'une telle méthode éclectique n'aide pas à mettre de la clarté dans le chaos indescriptible de la philosophie des Indes.

Sur beaucoup de points de doctrine, les *Darshanns* s'accordent ou se font de mutuels emprunts. Sur d'autres ils sont en plein désaccord et même en guerre ouverte. Les compilateurs du *Sankhya* rejettent avec raison la doctrine moniste du *Védanta* et la taxent de démence. Le coryphée du Védanta, *Shankarâchârya*, stigmatise non moins justement, comme insensé le système des atômes éternels du *Nyâya*, et le *Mimansa* accuse le *Védanta* de n'être que Bouddhisme déguisé.

Au milieu de ce remous indéfinissable de doctrines opposées, on voit se dessiner un courant plus général, une vague de fond qui peu à peu soulève et englobe les différents tourbillons philosophiques, et finit par entraîner presque toute la masse. C'est le *Védantisme*, qui est la doctrine préférée, jusqu'à la manie, du monde érudit et l'âme de l'Hindouisme polythéiste.

Nous ne pouvons exposer même succinctement les doctrines des différents systèmes. Le peu que nous en dirons suffira pour faire connaître ce qui importe à cette étude. Nous nous attacherons plus spécialement à suivre la marche du grand courant, qui a produit le *Védanta*. Notons donc seulement ce qui est important pour nous dans les autres *Darshanns*.

Ce qui nous intéresse dans le *Nyâga*, c'est surtout que nous

Digitized by Google

y trouvons exposée la méthode de raisonnement, les règles de la dialectique de la philosophie hindoue. Cette particularité a fait donner à ce système le nom de Logique.

N'est pas philosophe quiconque expose simplement ses idées ou les rêves de son imagination, même en matière philosophique. Celui-là seul mérite ce nom, qui prouve méthodiquement, authentiquement les conclusions où son raisonnement l'a conduit.

Les auteurs des *Darshanns* prétendent être logiciens, et on doit concéder que, souvent, la logique de quelques-uns est dense et précise. Mais parmi eux beaucoup estiment que pour démontrer la vérité de leurs conclusions, ou intuitions, il suffit qu'on ne puisse pas en prouver catégoriquement le mal fondé.

Le *Sankhya* rejette cette prétention et réclame justement que la vérité de toute assertion soit établie par des preuves positives.

Les preuves admises par la philosophie hindoue sont au nombre de quatre : — le *pratyaksh* ou évidence des sens. — *L'anoumânn*, déduction ou induction — *l'oupamânn* ou comparaison — le *shabda* ou témoignage. Le *Sankhya* prétend qu'on ne doit rien admettre comme vrai et certain, qui n'ait pas été établi par l'une ou l'autre de ces preuves.

Mais si l'on est tant soit peu familier avec la méthode commune de raisonner aux Indes, on constatera aussitôt que, pour le *Sankhya* comme pour tous les autres systèmes, de ces différentes preuves celle dont ils font un usage constant, presque exclusif, est la comparaison ou exemple. Bien qu'ils appellent cette preuve *Kachcha*, la plus faible, on dirait qu'elle est la seule en laquelle ils aient foi. On ne s'en étonne qu'à demi, quand on sait que dans la philosophie la plus en vogue, le monde n'a qu'un semblant de réalité. Tout ce qui se voit et se touche est un piège tendu aux sens, pour faire tomber l'homme dans l'*aghyânn* ou ignorance fondamentale. Quelle valeur peut avoir alors le *pratyaksh*, l'évidence acquise par les sens ?

La preuve dite *anoumânn* ou déduction, ne semble pas non plus devoir impressionner beaucoup des esprits qui tirent tout de leur intuition. Au courant de leur manière de raisonner ou de spéculer, on s'aperçoit que leur attention est trop mobile pour suivre une démonstration un peu longue et enchevêtrée, et se rendre compte de la valeur d'une conclusion.

Quant à la preuve par le témoignage, en dehors de leurs livres et traditions historiques, plus fantastiques que le récit des aventures de Gulliver, les Hindous ne peuvent guère compter

Digitized by Google

que sur la parole, en général peu digne de foi, de leurs congénères.

L'unique ou presque unique preuve qui reste à leur portée, est donc la comparaison. Elle est d'ailleurs tellement conforme à leur génie qu'ils en font un usage constant.

L'exemple ou comparaison est très utile, pour fixer une idée, pour faire saisir certains concepts spéculatifs. Mais pour nous, toute comparaison cloche, pour les Hindous, qui sont éminemment subtils et ingénieux dans le choix de leurs comparaisons, une fois celle-ci bien exposée, tout est démontré jusqu'à l'évidence et nulle objection ne vaut.

La conscience que nous avons de la réalité du monde, est pour les Védantistes, une illusion. Ils le démontrent ainsi : de même qu'en songe on s'imagine être roi, ou de même que tout éveillé, voyant de loin une corde on s'imagine voir un serpent, mais le rêve passé, ou l'objet rapproché, on reconnaît que c'était un rêve, une illusion, ainsi nous croyons voir dans la création des individualités réelles et distinctes. Mais quand nous arriverons à la *ghyânn*, à la vraie connaissance, le rêve s'évanouira, nous reconnaîtrons qu'il n'y a qu'une seule réalité, l'unique *moi* divin.

Les philosophes hindous prouvent encore que le monde n'est pas une création proprement dite mais une émanation de l'essence de *Brahm* : de même que l'araignée tire de sa substance la toile qu'elle déploie, ainsi le monde est un déploiement, une émanation ou évolution de l'essence divine. Ils démontrent l'unité de l'existence : de même que l'eau d'un puits ne diffère en rien de l'eau de la mer, ainsi toute vie, toute existence est l'unique existence de *Brahm*.

La destinée finale de l'homme et de tout l'univers est l'absorption en *Brahm* : une statue de sel voulut mesurer l'Océan, sa largeur et sa profondeur. Elle se plongea dans les eaux mais elle ne revint jamais et fut absorbée dans l'immensité.

Toutes ces comparaisons sont manifestement inaptes, non seulement à produire la conviction mais à amorcer un jugement de probabilité : on peut affirmer pourtant que la masse de nos védantistes n'a jamais senti le besoin d'autres preuves pour fonder ses convictions. Ils suivent en aveugles le courant des traditions héréditaires. Bien peu songeront qu'il y a pourtant de vrais rois, en dehors du monde des rêves, ou se demanderont ce qui serait arrivé, si au lieu d'une statue de sel, une statue de pierre ou de fer se fût jetée dans la mer : eût-elle été fondue et absorbée dans le liquide élément ?

Digitized by Google

Le *Nyâya* nous donne la manière de mettre en forme un syllogisme. Ici encore se révèle la faiblesse de l'esprit, une sorte d'incapacité à saisir le nerf d'un argument. Bien que les Hindous procèdent autrement que nous dans l'exposé des antécédents et de la conclusion, leur méthode aurait en somme la même valeur que la nôtre, s'ils n'y introduisaient un élément qui énerve la syllogisme, toujours cet élément de comparaison.

Nos logiciens, après Aristote et toute la Scholastique, avancent d'abord la proposition majeure, qui est en général un principe universel, de sens commun, évident. La mineure énonce un fait particulier et la conclusion entraîne l'assentiment. Tout homme est mortel — Jean est homme — donc Jean est mortel.

Les philosophes hindous énoncent d'abord la proposition qu'il s'agit de démontrer, ensuite la raison de cette affirmation. Puis, au moyen d'une comparaison, ils montrent que cette raison s'applique au cas cité et répètent en conclusion leur première proposition.

Citons l'exemple classique du *Nyâya*. *a*) Cette montagne est une montagne de feu — *b*) en effet elle dégage de la fumée — *c*) tout ce qui dégage de la fumée est feu ; comme on le constate par le foyer de nos maisons — *d*) Cette montagne dégage de la fumée — *e*) donc c'est une montagne de feu. Ramené à la forme scholastique, le syllogisme serait simplement : tout ce qui dégage de la fumée est feu — or cette montagne dégage de la fumée — donc c'est une montagne de feu. Mais on voit qu'ici, comme dans la plupart de leurs syllogismes, la majeure ne s'impose pas. Elle a besoin d'être prouvée. Il faut l'étayer par une comparaison. Il suit de là que l'ensemble de l'argument n'a que la valeur de la comparaison sur laquelle il est échaffaudé.

Pour les Hindous, il y a peu de principes universels, parce qu'ils ont une idée très vague des lois de la nature. A leurs yeux les événements de ce monde ne sont souvent que des à-coups, des caprices de quelque *déota*, de quelque *Choût* ou de quelque *Rishi*. Par exemple, il y aura éclipse quand *Râchou*, un monstre imaginaire, s'avisera de vouloir dévorer la lune et le soleil. Encore aujourd'hui toute la nation jeûne et fait pénitence pour obtenir le délivrance du soleil des mâchoires de *Râchou*. J'ai vu des jeunes gens intelligents, sortis des écoles avec leur certificat d'études, qui croyaient avec une conviction absolue à toutes les fables des *Pourânas*, à la naissance miraculeuse de la déesse *Sîta*, femme de *Râma* : un vase rempli de sang avait été enfoui dans

Digitized by Google

le sol. Au bout de neuf mois, on creusa la terre et *Sîta* en sortit vivante, un miracle de beauté. Si nous voulions montrer la futilité de pareils prodiges, les Hindous se scandalisaient et croyaient que nous voulions circonvenir leur religion.

Ils vous entendront au contraire poser votre majeure : tout homme est mortel, et se demanderont : est-ce bien sûr ? L'homme meurt quand *Jamdoût*, l'ange de la mort, vient cueillir son âme. Mais ils ont lu dans leurs livres, que parfois un *Rishi* fameux s'est interposé, a forcé *Jamdoût* à se retirer ou à lâcher la proie qu'il emportait aux régions infernales. Votre majeure ne les impressionne qu'à demi. Au contraire, l'argument de comparaison les satisfait toujours. L'Hindou, comme la plupart de nos évolutionnistes, croit qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et la bête et que celle-ci est douée de raison quoique peut-être à un degré inférieur. Demandez à un pandit de justifier logiquement sa persuasion, il est probable qu'il ne sera pas embarrassé. Il dira : tout vivant est raisonnable, comme cela se voit par l'homme. Or l'animal est vivant, donc il est raisonnable.

On ne peut nier, malgré cela, que certains philosophes Hindous aient raisonné avec une logique lucide et parfois impeccable, mais l'ensemble confond sans cesse le réel avec l'imaginaire et prend les êtres crées par l'imagination pour des réalités, les existences concrètes pour des chimères. Il est donc rare qu'on puisse se fier à leur dialectique. Aussi ne faut-il pas nous étonner de trouver dans le *Nyâya* des sorites qui rappellent ceux de Molière.

L'ignorance, nous dit-on par exemple, est l'origine de tout. De l'ignorance vient la curiosité de savoir. De la curiosité naît le besoin de chercher, d'agir. L'activité engendre le mérite et le démérite et par là même la nécessité de la rétribution. La rétribution a pour conséquence fatale la transmigration. Comme toutes ces productions qui s'enchaînent, sont le fruit de l'ignorance, elles sont l'erreur, l'illusion, le mal. C'est donc la *ghyânn*, la science qui donnera la délivrance. Nous avons là l'esquisse de la doctrine admise généralement par toute la philosophie Hindoue.

Le Bouddhisme résume à peu près dans les mêmes termes son enseignement sur la réalité ou plutôt l'irréalité du monde. L'ignorance produit la rêverie, avec tous ses vains fantômes. De là nait la curiosité ou désir de chercher, qui aboutit à la connais-

Digitized by Google

sance. La connaissance engendre les formes, les idées, les noms. Ceux-ci produisent les cinq sens. De la sensation suit l'appréhension de l'objet. De la perception naît le désir. Du désir procède l'effort pour posséder l'objet. De l'effort naît l'existence, et de l'existence la naissance, qui a pour conséquence la caducité avec tous ses inconvénients : la peine, le chagrin, la désespérance. Tout cela est engendré par l'ignorance. Il faut donc supprimer l'ignorance mère de tous les maux. C'est donc la *ghyânn*, la sagesse, la science qui est le salut et la délivrance finale. Voilà précisément ce qui fait que votre fille est muette, concluait le médecin de Molière.

La Cosmologie du *Nyâya* enseigne que le monde est composé d'*Atmâs* ou esprits éternels, présents partout, en nombre infini (ou indéfini) et d'atômes matériels également éternels. Dieu apparaît incidemment une fois, mais la nécessité d'un Créateur ou Ordonnateur, ou Providence, n'est pas reconnue. On comprend d'ailleurs qu'avec des *Atmâs* et des atômes éternels, le monde puisse se passer d'un Dieu proprement dit.

La cosmologie du *Vaisheshika* est celle du *Nyâya*. Aussi considère-t-on ce système comme un développement ou une étude plus minutieuse de la théorie des atômes et du rôle de leurs combinaisons. Cependant l'existence d'un *Atmâ* suprême, universel, le *Paramâtmâ* qui gouverne le monde, semble y être enseignée.

Le *Sankhya* au contraire rejette ce *Paramâtmâ* comme inutile et s'étudie à donner un exposé plus complet, plus synthétique de la composition du monde. Comme les systèmes précédents, il admet des *atmâs* en nombre infini, qu'il appelle *pouroush*, et la *Prakriti* éternelle. Nous traduisons *prakriti* par nature ; on le traduirait peut-être plus exactement par matière, non pas une matière première au sens scholastique mais matière constituée avec toutes ses forces naturelles.

Ce système compare l'*Atmâ* ou esprit à un *cul-de-jatte* qui voit mais ne peut marcher, c'est-à-dire qui n'a par lui-même ni action ni volonté, mais est hissé sur les épaules d'un aveugle, la *prakriti*, qui ne voit pas, n'a pas l'intelligence, mais est douée de volonté et d'action. Ni l'un ni l'autre ne peut marcher, agir seul ; guidée par l'*âtmâ*, la *prakriti* se meut et agit, et ainsi toute la machine mondiale est en action. C'est ici encore une comparaison pour éclairer un mystère : la composition du monde, les relations de l'esprit et de la matière, mystère que le *Sankhya* n'a pas compris et qui reste un peu plus obscur après son explication.

Digitized by Google

Le *Yoga* adopte les théories cosmogoniques du *Sankhya* avec cette différence qu'il admet un *Paramâtmâ*. Dans ce système nous trouvons exposées les règles de l'ascèse, qui a pour but la suppression totale de l'*atrankâr*, égoïsme qui nous fait croire que nous sommes une individualité distincte de la divinité. Pareille suppression est nécessaire pour arriver à l'union (*yog*) ou absorption en Dieu, qui est la libération finale.

L'ascèse consiste en pratiques de dévotion ou plus exactement, en superstitions ridicules, austérités étranges et presque toujours outrées, méditations, parfois dans la pensée abstraite de la divinité, parfois par la suppression de toute pensée ou réflexion, pour arriver à la contemplation et à l'extase.

Les *Yoghis*, (ou *Joghis*) qu'on rencontre partout aux Indes font profession de suivre cette méthode encore maintenant. Elle comprend la pratique de la pauvreté et mendicité volontaires, de pénitences souvent extravagantes, répugnant au bon sens et à la décence la plus élémentaire. Elle comprend aussi certaines postures étranges du corps minutieusement décrites qu'il faut observer pour arriver sûrement à la contemplation, et la récitation de formules fatidiques, comme par exemple du mot divin *Om*, qui est Brahm lui-même, ou encore la suppression par intervalles réglés de la respiration.

Par ces moyens les *Joghis* sont supposés atteindre la *ghyan* et l'absorption en la divinité ou tout au moins la *siddhi*, sainteté ou perfection d'étalage, accompagnée du pouvoir de thaumaturge. Tous les Hindous sont convaincus que ces ascètes peuvent à volonté faire les prodiges les plus impossibles, et à l'apparition d'un de ces Saints, les esprits sont frappés d'une révérence et d'une peur superstitieuses. Dans le pouvoir qu'ils s'attribuent, les *Joghis* eux-mêmes ne voient pas une intervention divine. Ils le regardent comme l'effet automatique de leurs austérités. Et s'il faut en croire la littérature courante, souvent ils pratiquent les exercices les plus rudes du *Yog*, non par esprit de dévotion ou religion, mais uniquement pour acquérir le pouvoir de thaumaturge, parfois pour faire tel miracle en particulier, par lequel ils satisferont leur vengeance, leur haine ou même les plus bas instincts de leur nature. Ils ont soin d'ailleurs d'entretenir la superstition populaire, qui leur attribue un pouvoir surnaturel, par des jongleries et supercheries où quelques-uns excellent et dont ils transmettent le secret à leurs novices.

Digitized by Google

Pour le *Mimansa*, les *Védas* sont, non la parole de Dieu, mais Dieu lui-même et il ne connait pas d'autre Dieu. Toute la religion est le culte des *Védas* et toute dévotion consiste dans la pratique de ce qui y est écrit, parce que c'est la sagesse éternelle. Au point de vue philosophique, ce système n'a rien qui puisse spécialement nous intéresser.

Les chapitres suivants nous mettront au courant de ce qui est le dernier de ces systèmes, le *Védanta*. Nous le verrons, le *Védanta* est moniste, et même les écoles védantistes, qui s'efforcent de donner au monde une réalité distincte de la réalité divine, ne peuvent logiquement échapper au pur monisme. Les autres *Darshanns* sont tous dualistes. Leur dualisme outré admet en effet, avec des esprits éternels, la matière pareillement éternelle.

ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE DIEU DANS LES DARSHANNS

Les philosophes des *Darshanns* professent tous une foi absolue aux livres sacrés, spécialement aux *Védas* et aux *Oupanishadds*.

Là est renfermée la sagesse et leurs investigations et conclusions n'ont pas d'autre fondement que les *shâstras*. A moins de les croire insensés, on est bien forcé de supposer que, même pour eux, tout dans les *Shâstras* n'est pas or affiné. Ils ont fait un choix. Quels sont donc les principes de sagesse, les vérités primordiales sur lesquelles s'est exercée leur logique ?

Dans les Livres Sacrés, nous trouvons, précédant tout autre notion, la croyance aux dieux-éléments. Elle domine dans le *Rig Véda*. Puis vient l'idée d'une entité supérieure, d'abord assez vague, qui peu à peu sort de l'obscurité et prend consistance sous le nom de *Prajâpati* ou *Vishwakarma* ou *Brahm :* idée qui monte vers la vérité, mais reste encore très incertaine, très imprécise et embarrassée dans les langes d'une mythologie désordonnée, indéchiffrable.

Cette Entité est supposée éternelle. Mais comment définir cette éternité, si le néant a précédé, le néant qui est devenu l'existence ? Et comment saisir le sens de cette existence, quand on la décrit à la fois vie et non-vie, être et non-être, oui et non ?

Quelle idée précise se faire de sa nature, quand on ne sait si elle a conscience d'elle-même ? Comment définir ses rapports avec le monde, quand on ne sait si elle est ou n'est pas l'auteur de la création et quand on doute qu'elle même le sache ?

Digitized by Google

Il n'y a pas trace de la notion de création dans les *Shâstras*. Toute leur mythologie, symbolique ou non, implique une sorte d'émanation qui ne peut être création proprement dite : celle-ci est même exclue formellement par ce principe mal entendu que : *a nihilo nihil fit*, rien ne vient de rien (*nâvastunovastusiddhi*). Comment alors expliquer l'existence et la réalité du monde ?

Tels sont les problèmes où devait s'exercer le sens critique des auteurs des *Darshanns*.

Ils ont essayé d'abord d'arriver à une conception raisonnable du monde visible. En présence des dieux-éléments des *Védas*, leur raison, sortant du monde des rêves, commença sans doute par les dépouiller de l'habillement mythologique, pour revenir à la notion que l'expérience offre à tout esprit éveillé. Reconnaître que les éléments et tous les êtres purement matériels sont sans vie et sans intelligence, tel est le travail de défrichement qu'ils se sont proposé et qu'ils ont réalisé dans une bonne mesure.

Sans s'attaquer directement à la théologie fabuleuse des temps primitifs, sans rien nier positivement, respectant même avec la vénération dûe aux rêves des ancêtres les dieux-matière, leurs généalogies ascendantes et descendantes, les divines compagnes à qui l'imagination des poêtes les avait accouplés, les *Gandharvs*, les *Apsaras* de leur cour céleste et toutes leurs merveilleuses aventures, ils ont voulu découvrir sous ces symboles un sens vrai. Ils sont ainsi arrivés à des notions un peu plus exactes du monde matériel, de la *prakriti* ou nature et de ses éléments. Pour eux la nature est sans vie : c'est la matière avec ses énergies aveugles.

Malheureusement, encore sous l'influence des livres divins qui avaient transformé en dieux les forces de la nature, ils ont conservé cette persuasion que les éléments sont éternels. Ils n'ont pas vu que l'être imparfait, sans vie, sujet au changement ne peut exister par soi. Pour toutes ces écoles philosophiques, même pour le *Védanta* dans le sens que nous verrons, le monde est éternel.

Si la matière sans vie est éternelle, comment ne pas attribuer l'éternité aux vivants ? La vie est incomparablement supérieure à la matière. Qu'est la vie pour les auteurs des *Darshanns* ? La vie, *jîva*, ou le vivant, est la même chose que l'*âtmâ* ou esprit. Il y a dans le monde des millions de vivants, des *âtmâs* en nombre infini ou indéfini. Tous ces *âtmâs*, les vivants, hom-

Digitized by Google

mes, animaux ou plantes, sont les *jîvâtmâs*. Éternels, existants par eux-mêmes, on les représente comme omniscients, tout puissants, présents partout et saints inaccessibles à la souillure morale. Nos philosophes n'ont pas compris qu'il peut y avoir des vies et des vivants, limités dans leur nature et leurs perfections.

Mais n'y a-t-il pas au dessus de toutes ces vies, un *âtmâ* suprême, un *Paramâtmâ* qui domine, règle et dirige toutes ces vies particulières ? Le *Sankhya* et le *Mimansa* ne l'admettraient pas : ils sont cotés *anishwar*, athées. Et même le *Padmapourâna* soutient que, des six écoles philosophiques, quatre sont athées. Bien que cette assertion ne soit pas absolument prouvée, elle semble pourtant assez croyable. Avec la matière éternelle et des *âtmâs* aussi éternels et doués des perfections de la divinité, il paraît assez naturel qu'on ait cru pouvoir se passer d'un Dieu, Souverain Maître.

Il est certain pourtant que les *Védas* et les *Oupanishadds* font mention d'une entité suprême, cause du monde et régulatrice des existences. Aussi, malgré le *Sankhya* et le *Mimansa*, cet *Atmâ* suprême est accepté par le courant général de la philosophie Hindoue. C'est lui qu'on désigne sous le nom d'*Ishwar*. On l'appelle aussi *Parameshwar*, le dieu suprême par opposition, soit aux dieux éléments, qui sont aussi appelés *Ishwar*, soit surtout pour le distinguer des *Atmâs* inférieurs. Nous verrons plus loin que les Védantistes entendent le mot *Ishwar* dans un sens différent et tout spécial à leur système.

Dans le *Védanta*, un nouveau courant se dessine, qui avec le temps, entraînera à peu près toute la pensée hindoue.

Est-il vrai que la vie soit multiple ? La Vie, l'*Atmâ Suprême* n'est-il pas unique, manifestant à des degrés différents sa présence dans tous les vivants ? Quelle est la nécessité de supposer un nombre indéfini d'*atmâs* éternels omniprésents, omniscients etc.? Cette question, le *Védanta* prétend la trancher, non par le raisonnement mais par l'autorité des *Shâstras*, par intuition. Les *Oupanishads* ne disent-ils pas que le raisonnement, la dialectique ne peuvent arriver à la connaissance de l'*Atmâ* ? On ne peut l'atteindre que par le désir et par la contemplation. Il faut qu'Il se révèle lui-même dans une pure intuition. Pour l'auteur, ou les auteurs du *Védanta*, *Brahm* est l'unique vie, l'unique *Atmâ*, et finalement l'Etre tout court, l'Entité unique, l'*Advaitt*, qui n'admet pas de second.

Digitized by Google

On ne peut que regretter cette foi aveugle en des livres qui ne méritent aucun crédit. On ne peut s'expliquer comment des esprits éminents, capables, quand ils laissent libre cours à leur raison, de s'élever au concept sublime qu'ils vont nous donner de la nature et des perfections de la Divinité, n'ont pas vu que fonder leur théorie de l'*Advaitt* sur l'intuition subjective, c'est bâtir sur le vide. S'ils n'eussent été foudroyés par les sophismes des *Shâstras*, les Hindous auraient échappé à l'emprise de la doctrine moniste ou panthéiste.

Quelle est donc la doctrine des *Darshanns* sur Dieu, sa nature et ses attributs ? Nous avons vu ce qu'ils ont pu trouver dans les *Shâstras* sur ce sujet : une Entité suprême indéterminée et confuse qui domine le monde, qui est hors de l'atteinte des sens et de l'intelligence humaine. Du moins, c'est l'interprétation qu'on peut donner à leurs textes imprécis.

Les auteurs des *Darshanns* n'ont pas voulu rester esclaves de ces formules ambiguës. Ils ont raisonné. Ici le *Védanta* nous ménage une surprise aussi agréable que réconfortante pour la raison, offusquée jusque là par tant d'absurdités et de grossières erreurs. Scrutant ces textes obscurs, et les interprétant avec leur génie, les Védantistes ont conclu justement que la Réalité divine est une réalité transcendante, qui dépasse infiniment toutes les autres. Réalité spirituelle, mais à part, à part du monde (*Sansârâtît*), à part de tout ce qui existe (*sarvâtit*), tellement au-dessus de tout ce que l'expérience peut atteindre en ce monde, que toutes les qualifications, tous les concepts, tous les noms en usage pour désigner les choses visibles et intelligibles de ce monde, jusqu'au concept même de l'être, rien de tout cela ne peut s'appliquer à Dieu : *neti, neti*, il n'est rien de tout cela. Il est infiniment au delà. Il est transcendant. Ils ne veulent le désigner que par le mot : *Sachchidânand* (*Sat*, essence ou réalité — *chitt*, connaissance ou intelligence — *ânand*, béatitude), mais en entendant que ces trois termes sont identiques avec la nature divine.

On ne peut assez s'étonner et admirer qu'ils soient arrivés à cette sublime conception de la nature divine. N'est-ce pas l'écho fidèle de la parole de S. Denis le mystique : « Dieu n'est rien de ce que nous pouvons nommer, concevoir ou comprendre » ?

Notons bien que, s'ils ont eu le tort d'admettre en aveugles la doctrine de l'*Advaitt* ou monisme, parce qu'ils l'ont trouvée dans les *Shâstras*, c'est bien à la perspicacité de leur

Digitized by Google

raisonnement, à leur génie et non aux *Shâstras*, qu'il faut attribuer les hautes notions qu'ils nous ont laissées sur la Divinité. Le texte des Livres Sacrés a pu éveiller leur attention sur ces problèmes abstraits, mais ce ne sont pas les sentences ambiguës et contradictoires de ces livres qui ont donné la lumière à leur esprit.

En voyant l'ordre parfait et merveilleux du monde visible, ils ont logiquement conclu que ce monde ne peut être l'œuvre de plusieurs, mais d'un seul Ordonnateur, souverainement intelligent, et ils ont, sinon renié absolument, du moins relégué à un rang inférieur, au rang de sujets et de serviteurs, toutes les divinités des *Védas*, et tous les prétendus Créateurs des *Oupanishadds* et des *Pourânas*.Ils ont vu une harmonie stable, impeccable régner partout autour d'eux, et ils ont compris qu'une Sagesse Suprême dirige la marche du temps et le cours des existences, jusque dans les moindres détails.

« Nous voyons, dit *Shankarachârya*, que maisons, palais, jardins d'agrément, etc. qui ont pour but de procurer le plaisir ou d'épargner la peine, ont été faits par des ouvriers doués d'intelligence. Observez maintenant les êtres animés, dans les différentes catégories des vivants. Vous y voyez un ordre bien défini dans les organes qui les rendent aptes à jouir de la vie. Regardez le monde. Le plus ingénieux des artistes ne peut arriver même au simple concept de sa perfection. Et dites si un principe inintelligent, comme la matière, a pu le façonner ».

Ils ont vu que la vie caduque, manifestée dans le monde, y compris celle des grands dieux *Brahmâ*, *Vishnou*, *Shiva* et autres est en perpétuelle mutation, dans son commencement, dans toutes ses phases successives et dans sa fin. C'est plutôt une course à la vie que la vie même. Et ils ont conclu qu'une telle vie ne peut être celle de Dieu. Dieu est la vie immuable. Les êtres contingents leur ont fait comprendre que l'Auteur du monde doit être existant par lui-même, *Swagambhow*, qu'il ne peut dépendre que de sa propre perfection. Ils ont compris que les perfections limitées des existences visibles ne conviennent pas à l'Éternel, à l'Absolu, et que son être n'a rien de commun avec leur être emprunté.

Malheureusement ils n'ont pu se tenir fermes sur ces hauteurs lumineuses, sans être éblouis et pris de vertige. Avec cette préoccupation de dépouiller, de purifier l'Etre divin de tout nom, de tout attribut concevable par la raison, les Védantistes sont

Digitized by Google

arrivés à reléguer *Brahm* jusqu'au fond de la nuit de l'inconnaissable, à en faire une Entité inconsciente, un rêve. Partant de ce principe que l'Etre infini, dans sa réalité transcendante, est insaisissable par l'esprit humain, principe incontestable, ils n'ont pas aperçu que le concept fini, que nous en formons dans notre esprit, représente pourtant à sa façon une réalité, et doit être tenu pour un concept vrai, bien qu'inadéquat.

Ils ont enseigné que nous ne pouvons former, de Dieu et de sa nature, aucun jugement réel. Nous ne pouvons, disent-ils, attribuer à Dieu l'intelligence, la connaissance. Car qui dit connaissance, dit réflexion, méditation, processus du connu à l'inconnu. Toute connaissance est donc la confession d'une déficience, qu'il faut exclure du concept de l'Etre divin. Le sujet qui connait est nécessairement dépendant de l'objet connu, cause de la connaissance. On ne peut donc dire que Dieu, infiniment parfait et indépendant, est doué de connaissance.

Raisonnement évidemment faux. Prise en soi, dans son concept absolu, la connaissance n'implique ni l'étude ni la réflexion. Elle est la vue simple et directe de la vérité. En nous, la connaissance est discursive et par là même imparfaite. En Dieu elle est pure vision. Mais notre connaissance imparfaite n'en est pas moins vraie. Séparée de tout ce qu'elle a d'imparfait, il reste au fond une vision réelle de la vérité. Notre manière de connaître Dieu et d'exprimer ses perfections, son intelligence, bien qu'inadéquate, est pourtant vraie : nous devons donc affirmer que Dieu est intelligent, qu'il connaît, ou plutôt qu'il est la Sagesse, la connaissance, la vision infinies.

La connaissance peut être identique à l'essence de la divinité et comme celle-ci est « *a se* » sans autre cause qu'elle-même, ou, comme en nous, distincte de l'essence, et par là même imparfaite. Notre connaissance est causée par son objet, dépendante de celui-ci. Mais la connaissance de Dieu est souverainement indépendante. Elle ne voit pas les objets parce qu'ils sont, mais les voit parce qu'elle les produit. Cette connaissance divine est le principe de tout ce qui existe, la cause de tous les êtres créés, elle est infiniment parfaite. Il faut donc dire que Dieu voit, qu'il connaît, qu'il est sagesse et intelligence.

Pareillement les *Darshanns* prétendent que Dieu ne peut agir, en d'autres termes, qu'Il ne peut vouloir ou aimer. Agir, vouloir serait encore confesser une indigence, une imperfection. On n'agit, on ne veut, que pour se procurer ce que l'on n'a pas,

Digitized by Google

ce dont on sent le besoin, preuve manifeste d'indigence, du besoin, du désir d'une chose qu'on n'a pas. Raisonnement tout aussi faux que le précédent. Dieu, volonté indépendante, amour subsistant, veut, agit, aime par plénitude et non par indigence. Il veut, il agit, parce qu'il lui plaît de se répandre ; il communique son bien. Sa volonté, son action, identique à son essence, ne cherche pas à acquérir quoi que ce soit, mais à produire le bien par pur amour. Nier la volonté en Dieu, c'est nier Dieu lui-même, puique la volonté est son essence et sa vie. Il faut donc au contraire dire que Dieu veut, agit, aime. *Deus caritas est.*

Les *Darshanns* enseignent que Dieu est impersonnel : lui attribuer la personnalité serait limiter sa perfection infinie. Comme si une intelligence infinie, toute-puissante, en pleine possession et conscience d'elle-même, pouvait être impersonnelle !

Avec de tels arguments, contraires à la logique et au bon sens, les *Darshanns* sont amenés à nier l'Etre, la réalité divine. Attribuer l'être à Dieu, c'est lui attribuer une perfection, qui lui serait commune avec les êtres imparfaits et dépendants de ce monde. Les Darshanns finissent ainsi par soutenir que le suprême est absolument inconnaissable, et même inconscient.

Il est inconnaissable : Un père, disent-ils, confia ses deux fils à un *Gourou* très savant, pour qu'il leur enseignât la *Brahmghyânn*, la science de Dieu. Après plusieurs années d'étude, ils revinrent à la maison. Le père voulut savoir quel progrès ils avaient faits dans la science divine. Il demanda donc à l'aîné : maintenant que tu as étudié, dis-moi ce qu'est Brahm ? Celui-ci, avec force citation des *Védas*, se mit à discourir sur la nature et les perfections de Brahm. Le père ne dit rien. Il interroge alors le plus jeune. Mais celui-ci baisse la tête et garde le silence. Pas un mot ne sort de sa bouche. Alors, tout joyeux, le père s'écrie : Toi, du moins, tu as compris. Tes études n'ont pas été temps perdu. Aucune parole ne peut exprimer ce qu'est Brahm.

On ne peut donc rien dire ni penser de Dieu. Seul le mot sanscrit : *tatt*, cela, cette chose indéterminée, peut être employé pour le désigner. Est-il même bien sûr qu'on puisse se servir de cette expression, sans diminuer la divinité et sans s'en faire une idée fausse ? Les *Darshanns* semblent croire que non. Mais si le mot *tâtt* est pris pour la négation de toute perfection déterminée, il devient la contradiction pure et simple de Dieu. Le prenant en ce sens, les Darshanns sont arrivés à faire de Brahm, l'inconscience même. Ce qui a fait dire au *Mimansa* que le *Védanta* n'est

Digitized by Google

que Bouddhisme déguisé. C'est en effet par de tels sophismes, que Bouddhistes, Jainistes, et autres sectes, ont abouti à un pur nihilisme.

Tout le monde comprend que l'être, tel qu'il est en nous, avec toutes ses imperfections : dépendance, contingence, etc. ne peut être en Dieu. Mais tout le monde aussi se rend compte qu'il y a une vraie réalité dans l'être créé, que cette réalité est l'image de la réalité divine. On ne peut sans nier la raison, nier l'existence réelle de cette image. Or si c'est une image, sa réalité n'est pas celle du prototype divin, c'est la réalité d'une image. Il faut qu'il y ait en elle quelque chose qui rappelle les traits du prototype. Nier que nous puissions attribuer à Dieu l'idée d'être, de vie, de sagesse, d'action, par analogie, est une contradiction manifeste : c'est nier qu'une image soit une image.

Malgré toute notre admiration pour les génies qui ont pu atteindre aux hautes conceptions de la divinité que nous trouvons dans le *Védanta*, il nous faut donc reconnaître que, même dans cette vision transcendante, ils ne sont pas arrivés à la connaissance du vrai Dieu, mais à une sorte d'agnosticisme.

Une autre considération nous fait constater avec plus d'évidence encore que leur Brahm n'est pas le vrai Dieu : *Brahm* n'est pas Créateur. Ni les *Védas*, ni les *Oupanishadds*, ni les *Darshanns* n'admettent la Création.

Qu'entend-on par ces mots : Créateur et Création ? Il est évident que le monde existe. Le nier ou lui attribuer uniquement une existence illusoire, c'est nier la raison. Il est tout aussi évident que le monde n'est pas existant par lui-même. Il est sujet aux mutations continuelles. Il évolue avec le temps. Ses perfections sont presque entièrement des imperfections. Il est fait d'indigences et de postulats. Le *Swayambhow*, l'Etre existant par soi, doit être l'Etre total, la perfection stable, sans l'ombre d'une évolution en aucun sens.

Le monde n'est pas cela, donc il n'est pas par lui-même. D'où vient-il ? Il faut nécessairement admettre une cause efficiente qui l'ait produit : le Créateur.

Vouloir lui trouver une cause matérielle, c'est-à-dire, une matière préexistante, dont il aurait été formé, est un non-sens : cette matière n'existe nulle part. La raison doit donc forcément conclure que le monde a été produit par la vertu de la seule cause efficiente. La création est donc la production d'un être, là où il n'y avait rien que Dieu : Dieu est Créateur et le monde est sa créature.

Digitized by Google

A cette évidence, qu'ont pu objecter les Philosophes de l'Inde ?

Leur première objection, la plus commune et la plus simpliste, est celle que les athées de tous les temps ont voulu tirer de cet aphorisme : *ex nihilo nihil fit. Rien ne vient de rien.*

C'est un fait, sans doute,que sans sujet préexistant, nous ne ne pouvons rien produire. En ce sens, l'axiome, appliqué aux agents limités, exprime un fait d'expérience. Nous ne pouvons rien créer. Mais s'en suit-il que la Cause Suprême, infiniment parfaite, toute puissante, dont la volonté et l'action sont identiques à son essence, ne peut rien produire sans une cause matérielle préexistante ? Nullement et bien au contraire.

L'Etre infiniment puissant peut produire en dehors de lui-même des effets sans le besoin d'une matière préexistante. L'existence du monde, qui ne se peut expliquer autrement, fait de cette possibilité une certitude.

Les Védantistes formulent des objections plus spécieuses. On ne peut, disent-ils, diminuer l'infini, et rien lui ajouter ; ce serait le nier. Or supposer la création, c'est vouloir ajouter des existences à l'Existence infinie : c'est par là même, la diminuer et la nier. Mais, si on admet que l'Etre divin est essentiellement différent de l'être fini, comme celui-ci n'est être que par sa cause et dans sa cause, il n'est être que par analogie, image de l'Etre infini. Cependant il a toute la réalité d'une image. Ce n'est pas, comme le voudraient les Védantistes, un simple rêve, une pure illusion, et comme toute image il n'ajoute rien à la réalité qu'il représente et ne la diminue en rien. Faites l'image aussi parfaite que vous voudrez, multipliez-la à l'infini, la réalité du Prototype n'en sera affectée en aucune manière.

Remarquons que la préoccupation de réfuter le dualisme outré des autres *Darshanns* a fait rejeter par les Védantistes la doctrine de la Création. Ils ont cru voir, dans l'être créé, une existence absolue et indépendante. Ils n'ont pas compris que le créé n'a sa réalité que par sa cause et dans sa cause,qu'il est par conséquent une réalité essentiellement dépendante, et que cette dépendance même fait sa réalité. L'image n'est réelle qu'en tant qu'elle représente un type et par là même en dépend.

Tous les *Darshanns* nient la création proprement dite.

Ils font usage sans doute des mots *Srishti* et *Srishtikarttâ* ou *Srijanhâr*, que nous traduisons création et créateur ; mais ces mots, pour eux,n'ont pas le sens que nous y attachons. Comment donc expliquent-ils l'existence ou la production du monde ?

Digitized by Google

La question ne se pose pas pour les *Darshanns* dualistes. Ils soutiennent que les esprits et la matière sont éternels et existants par eux-mêmes. Le monde n'a pas d'autre cause que lui-même : le mot *srishti* n'a pas le sens de *production*, mais seulement de *nature existante* et le monde est l'évolution et l'interrelation des deux principes : *âtmâ* et *prakriti*, esprit et matière.

Pour les Védantistes de l'ère primitive, le monde est une émanation de l'essence divine ; l'Etre divin est immanent dans toutes les existences. *Vivekânand*, avec tous les védantistes, explique la production du monde par le mot *projection*.

« Notre mot sanscrit *srishti*, nous dit-il, ne peut se traduire par le mot *création*. Création veut dire : ce qui est fait de rien. L'être fait du néant est un concept irrationnel (*ayoktik*). La vraie traduction du mot *srishti* est *projection* : Dieu se projette dans les existences créées. » Il n'y a donc ni création, ni même production proprement dite de ce qui n'était pas, mais projection de l'Etre de *Brhamâ*. Le mot *émanation* serait plus juste.

Cette manière de concevoir la création est l'héritage authentique des *Oupanishadds* et autres *shâstras* : nous retrouvons la comparaison de l'araignée qui de sa substance même tire sa toile et, on le suppose du moins, n'est qu'une même chose avec elle. Pour comprendre la valeur que les Védantistes attachent à cette comparaison, il n'est que de voir la manœuvre artistique de l'araignée. Au matin, elle tire d'elle-même ses fils de soie, elle dispose sa toile avec une régularité géométrique impeccable. Puis immobile, elle attend la proie étourdie qui ne manquera pas de venir s'y empêtrer. Rassasiée, elle coupera un à un tous ces fils à leur point d'attache et les ramassera en un peloton imperceptible : tout a disparu en un instant. Nos observateurs hindous ont conclu que la toile n'était qu'une seule et même chose avec l'araignée.

Toutes les fables des Livres sacrés réapparaissent : le monde est produit du corps de *Brahmâ*, première incarnation du Suprême, soit par génération soit par bourgeonnement ou par excrément : *déotas*, *asouras*, *Râkshass*, hommes et vivants. De sa tête ont surgit les Brahmes, de sa poitrine les *Kshatriyas*, de son ventre les *Vaishyas*, et les *Shoudras* de ses pieds ou d'ailleurs.

Il est difficile de ne pas reconnaître cette conception primitive de la création dans le système de *Râmanouja*, l'un des grands hommes du *Védanta* (XIIe siècle avant Jésus Christ environ). Voulant réfuter le monisme de l'*Advaitt* strict, il imagine une

Digitized by Google

dualité qui ne détruira pas l'unité absolue du Suprême. Il enseigne donc que la création est le corps de *Brahm*. Système insoutenable : ou l'existence du monde est identique à celle de *Brahm* et nous avons le pur *advaitt* ; ou elle est réellement distincte, et si on n'admet pas la création, il faut nécessairement admettre la matière éternelle, c'est-à-dire retomber dans le dualisme outré des autres *Darshanns*.

Les Védantistes authentiques, purs monistes, nous représentent *Brahm* comme l'unique absolu. Le monde n'est qu'un jeu, un passe temps, une représentation théâtrale, qui se déroule dans la pensée divine. *Brahm* est le seul acteur et le seul spectateur. C'est sa *Mâyâ*, son pouvoir magique, qui organise et réalise les détails du spectacle. Par une illusion due à la *Mâyâ*, dans l'intellect divin nous paraissons être les personnages de la scène. Personnages d'illusion : car quand *Brahm* retire sa *mâyâ*, la *ghyân*, la science éteint toutes les fausses lumières. Tout rentre dans le calme éternel.

Pour les six écoles philosophiques, le monde est éternel : il ne pouvait en être autrement pour celles qui supposent le monde composé d'esprit et de matière éternels, existants par soi. Les Védantistes ont fini par adopter la même doctrine.

Remarquons d'ailleurs que tous nos philosophes hindous se perdent en des confusions et contraditions très simplistes quand ils parlent du temps et de l'éternité.

La raison nous dit que le temps est la mesure des variations successives. L'éternité est la stabilité immuable. Dieu seul est éternel, parce qu'il possède seul l'être total et absolu. Le monde est en perpétuel changement ; il est donc temporel. Les Hindous dans leurs périodiques et revues scientifiques, admettent encore aujourd'hui plusieurs infinis : ainsi les *âtmâs*, la *prakriti*, le temps et l'espace. Quand ils disent que le monde est éternel, ils imaginent une éternité à phases successives. Comment des phases successives peuvent-elles équivaloir à l'éternité ? Ils répondent en comparant le monde à une roue en rotation perpétuelle. Les phases se succèdent et se répètent, sans commencement et sans fin. C'est le *srishtichakra*, la roue de la création. Cette comparaison, qui ne répond à rien, contente leur subtilité, et montre seulement que leur concept de l'éternité du monde est en effet bâti sur un cercle vicieux.

Nous l'avons vu, ils divisent la création en *Kalpas* ou époques. A la fin de chaque *Kalpa*, le monde disparaît : c'est le *pralay*

Digitized by Google

ou destruction. Pour les Védantistes, le monde est alors réabsorbé dans l'Unique, qu'ils supposent en repos pendant toute la période du *pralay*, jusqu'à ce que commence un autre *Kalpa*.

En ce sens seulement le monde, un monde de pure illusion, serait éternel.« Le monde, ou *mâyâ*, ou *prakriti*, nous dit *Vivekânand*, est sans commencement et sans fin. Il n'a pas été formé en un jour déterminé. On ne peut supposer que Dieu se soit mis un jour à créer le monde et se soit endormi ensuite. La puissance créatrice est toujours actuellement agissante. Dieu crée le monde de toute éternité. Il ne se repose jamais. *Krishan* a dit dans le *Ghîta* : Si je cessais d'agir un instant, le monde serait anéanti. La puissance créatrice est toujours en acte, excepté pourtant à la fin d'un *Kalpa*. Alors c'est le *pralay*.....Il en est ainsi depuis les temps éternels. Le monde, comme les vagues de l'océan tantôt surgit et tantôt s'affaisse. »

Il serait difficile de concentrer plus de contradictions en quelques lignes. Que l'acte divin soit éternel, personne ne le conteste, Mais que l'effet de cet acte soit nécessairement éternel, ne puisse être circonscrit par le temps, c'est ce que cet auteur ne prouve pas. Et comment le prouverait-il ? L'expérience constante nous montre que l'acte divin produit tous les jours de nouvelles existences. Même un Védantiste, pour qui le monde et tout ce qu'il renferme n'est que vaine apparence, doit forcément admettre que ces vivants qui naissent tous les jours ont au moins une apparence de commencement. Par qui ces nouvelles existences, réelles ou apparentes, sont-elles produites ?

Par la puissance de Dieu, toujours en acte. Pourtant aucun homme sensé n'imaginera que ces êtres qui naissent et meurent tous les jours sont éternellement existants.

Parler de temps éternel c'est associer deux notions contradictoires. Un nombre d'époques, limitées et successives, ne peut être infini et éternel. Dire que le monde de notre *Kalpa* actuel est éternel, et cependant qu'il a commencé et qu'il finira, est contradictoire. Le temps éternel s'écoule en années, en siècles, en *jougs*, en *Kalpas*, il y a donc un nombre infini d'unités successives ; mais un nombre à qui vient s'ajouter une nouvelle unité ne peut être infini. En remontant la série finie de ces unités, on arrivera nécessairement à une unité, à une existence qui a été la première.

Nous pouvons conclure. L'Inde n'a jamais trouvé le vrai Dieu d'abord parce que ses philosophes ont relégué la divinité dans

Digitized by Google

une inconscience voisine du néant, si elle n'est pas le néant même. Ensuite parce qu'ils n'ont pas connu Dieu comme Créateur Mais à leur Dieu, dont ils se firent une idée très haute, il manque une autre perfection essentielle à la divinité. *Brahm* n'est pas Saint. La sainteté qu'ils lui attribuent n'est pas authentique. Si le monde moral existe, si la distinction entre le bien et le mal moral a un sens, si le péché est incompatible avec la sainteté de Dieu, il faut bien confesser que l'auteur du désordre moral, du péché, de tout le mal qui existe dans le monde, est *Brahm* lui-même, puisqu'il est la seule réalité existante. Il n'est donc pas saint. Il ne peut pas être l'exemplaire, l'auteur et la consommation de toute sainteté. Il n'est pas le vrai Dieu, ou la sainteté n'est qu'un vain mot, une ironie ou une hypocrisie.

Nous avons donc été désagréablement surpris choqué même, de trouver dans une publication catholique, *The light of the East*, cette appréciation : « le *Védanta* est peut-être la religion naturelle la plus parfaite et le meilleur fondement de la structure surnaturelle du Christianisme ».

Nous sommes loin de partager cet avis. Il nous semble que toute religion naturelle qui admet un Dieu pur esprit, créateur du ciel et de la terre, auteur du monde moral, est une religion beaucoup plus vraie, plus parfaite et plus proche du christianisme que celle du *Védanta*.

P. PAUL
Vicaire général d'Ajmer
Rajpoutana.

Digitized by Google

BULLETIN FRANCISCAIN

PAYS DE LANGUE LATINE

« Il faut prendre son parti de l'inondation franciscaine. D'autant plus qu'elle est parfois bienfaisante, comme celle du Nil ». Le R.P. Ubald d'Alençon terminait ainsi le dernier Bulletin fransciscain, qu'il donnait aux *Etudes Franciscaines*, en octobre 1926. Depuis lors « l'inondation » n'a fait que croître et embellir ; aussi reprenant, si longtemps après, la plume qui tombait des mains défaillantes du Père, ne pouvons-nous songer à noter tous les progrès de l'inondation !

Avec le succès que l'on sait et une étonnante richesse d'information, le R. P. Amédée Teetaert en a dressé un tableau très suggestif pour les pays de langue allemande, anglaise, néerlandaise et même slave. Un éminent professeur du Grand Séminaire de Pinsk, M. l'abbé Kantak, a bien voulu se charger désormais du bulletin slave et celui des pays de langue latine nous est échu. Nous demandons aux lecteurs de ne pas y chercher une revue complète de ce qui a été publié — depuis bientôt trois ans une telle quantité de documents s'est accumulée ! — mais des indications qui, nous l'espérons, ne seront pas toujours sans intérêt ou sans utilité.

* * *

I. — Italie

A — Le Centenaire de St François.

M. Sapegno a donné dans *Il Baretti* (t. III, nov. 1926) une *Introduzione agli studi francescani* qui fait aux œuvres italiennes et françaises la part plus large que M. A. Little dans le *Guide pour les études franciscaines*, dont nous avons publié la traduction par Mme A. M. Rouset ; et dans la *Rivista storica italiana* (t. 44, 1927, p. 112-142) une étude où il passe en revue « *alcuni recenti libri di storia francescana* ». En particulier il loue Chesterton d'avoir su peindre la figure simple et nette, robuste et humaine de S. François et d'avoir montré

Digitized by Google

dans l'amour de S. F. pour les créatures, non pas un nouveau paganisme, mais un réveil chrétien après la disparition totale du paganisme.

M. S. se plaint que l'on n'ait pas encore donné toute l'importance qu'elle mérite à l'étude des premiers compagnons et successeurs de S. François.

I. S. François a eu naturellement en effet pendant cette période les honneurs et a préoccupé davantage les historiens et les critiques.

Les Pères du Collège S. Bonaventure de Quaracchi ont publié une nouvelle édition des légendes écrites par Thomas de Celano. Elle constitue la première partie du t. X de la collection intitulée : *Analecta Franciscana*. Le texte est précédé d'une introduction que complètent les articles publiés par les divers collaborateurs dans *l'Archivum Franciscanum Historicum* (t. XX, 1927) ; articles p. 49-71 du P. M. Bihl,p. 72-73, du P. Giordani, p. 79-108, du P. Bughetti sur les manuscrits de Poppi, de Bologne et de Florence ; t. XX, p. 433-436, et t. XXI, p. 3-54 et p. 161-205, articles du P. Bihl sur les sources de Celano, sur la compilation de Pérouse, le manuscrit de M. Little, le Traité des Miracles, ses manuscrits, ses sources, son authenticité. Là encore, les Pères de Quaracchi ont dressé le monument le plus achevé dans l'état actuel de la critique.

A propos de ce que l'on a appelé les artifices littéraires de Thomas de Celano, ils font remarquer que ces artifices sont quelque chose d'assez extérieur à la biographie elle-même, à son esprit, et d'ailleurs ne dépassent pas ce que pouvaient désirer ceux qui, à cette époque, attendaient la vie de S. François.

Comme le P. Edouard d'Alençon, ils n'admettent pas la présence de Thomas de Celano à Assise en 1226, lors de la mort de S. François, mais d'une façon générale, ils reprochent au savant éditeur capucin de s'être tenu trop près du manuscrit de Barcelone.

L'édition du P. Edouard d'Alençon n'en garde pas moins son mérite et d'ailleurs est assez peu modifiée dans son texte ; elle est surtout complétée par des détails intéressants, par une mise au point qui peut sembler définitive dans certains cas et par des notes qui sont d'une grande richesse.

Ce tome X, qui doit comprendre toutes les légendes écrites aux XIIIe et XIVe siècles, deviendra donc l'instrument de travail indispensable à tous ceux qui voudront connaître S. François, son œuvre et son temps.

2. Les Pères de Quaracchi annoncent une édition des Fioretti, traduction latine et texte italien critiquement établi. Le P. B. Bughetti a publié (A. F. H., t. XX, 1927, p. 386-407) une recension très détaillée d'éditions récentes italiennes. De 1923 à 1927 on n'en compte pas moins de quatorze, dont une publiée par le P.B. lui-même en 1925. Il n'est pas impossible de juger d'après cette édition et d'après ce compte rendu, de l'esprit qui dirigera l'édition critique de Quaracchi : le P.B.

Digitized by Google

pense que les Fioretti ont une certaine valeur historique, ne sont pas œuvre de partisan et doivent reprendre dans la vie et dans la littérature franciscaines l'importance que l'on a voulu leur enlever.

Ces conclusions sont fondées sur une étude approfondie du texte et de son histoire, comme le montre l'article du même P. B. dans l'*Archivum* (t. XIX, 1926, p. 321-333) : *Alcune idee fondamentali sui Fioretti di S. Francesco.*

Les Fioretti sont composés de deux parties distinctes : les cinquante-trois premiers chapitres et les cinq considérations sur les Stigmates. Ce que l'on ajoute d'ordinaire dans les éditions connues est d'origine différente. Les cinquante-trois premiers chapitres sont la traduction italienne d'un opuscule, *Actus beati Francisci et sociorum eius*, écrit dans les Marches vers la fin du XIIIe siècle et où le traducteur a choisi et disposé la matière à son gré, mais celle-ci est toute entière dans les *Actus*.

L'auteur de ces *Actus* est probablement un certain frère Hugolin de Monte S. Maria ou Montegiorgio dans les Marches et un autre frère inconnu. Le traducteur est un frère mineur toscan, peut-être florentin, qui demeure lui aussi inconnu.

Les Considérations sur les Stigmates dérivent des *Actus*, mais sont complétées par des données traditionnelles sur le miracle de l'Alverne ajoutées par le traducteur. Il n'y eut pas de texte latin.

Les vies de F. Junipère et du B. Egide sont tirées de la Chronique des XXIV Généraux et les aphorismes ou *Dicta* du B. Egide d'un opuscule latin. Au XVe siècle un écrivain toscan inconnu a traduit les deux Vies et un autre, originaire de l'Italie supérieure, a traduit avec plus de liberté les *Dicta*, ajoutant de son propre chef ici ou là.

En terminant cet article, le P. Bughetti demandait que l'on voulût bien l'aider dans la recherche de la vérité sur tous ces points par une sérieuse et sereine discussion.

La discussion est venue mais non pas telle que la souhaitait l'auteur. (*Frate Francesco*, V, 1928, p. 99-104 et *Miscellanea Francescana*, 1928, p. 68-73.)

Mgr. Faloci-Pulgnani cherche à démontrer et croit que l'un des éditeurs récents des Fioretti, M. Gallarati-Scotti (I *Fioretti di S. Francesco*, Firenze, Barbéra, 1925, in-32 de XXXVI-483 pp.) a démontré que les Fioretti étaient une œuvre partiale, qui ne rapportait pas exactement les faits ou tendait à en donner une interprétation intéressée (*San Franscesco di Assisi*, t. VII, 1927, p. 57-61 et 78-84) ; sans nier leur grande valeur littéraire, il ramène aussi à de moindres limites leur valeur spirituelle.

D'ailleurs la chose se complique. Il ne s'agit plus seulement de savoir si les Fioretti méritent un réel crédit, mais de fixer leur pays d'origine. Le P. A. Marconi revendique pour les Marches l'honneur d'avoir donné le jour à l'auteur des *Actus* et au traducteur qui écri-

Digitized by Google

vit les Fioretti. (*Studi Francescani* XII, 1926, 355-365 ; *Frate Francesco*, IV, 1927, p. 112-120, puis *Studi Marchigiani*, 1928) et porte la question jusque dans les grands journaux d'information, (*Corriere d'Italia*, 16 Novembre 1928).

Si l'on tient compte des concessions faites par le P. Bughetti (*Frate Francesco*, IV, 1927, p. 235-257) qui reconnaît dans les Fioretti une œuvre d'information traditionnelle et quelque peu populaire, sur le fond du débat, les positions des adversaires paraissent assez rapprochées. Sur la patrie des auteurs, il semble que le P. Bughetti fasse le juste départ des gloires de la Toscane et de celles des Marches.

M. Pennisi paraît enfin donner la note juste (*Intorno ai Fioretti di Messere S. Francesco*, dans *Memorie della. R. Acad... di Acireale*, ser. IV, vol. II, p. 69-85). Les Fioretti ne sont pas œuvre de polémique, l'auteur se propose de le montrer en une autre occasion ; ils ne sont pas non plus un livre de véritable histoire parce qu'ils ne se présentent pas comme tels, mais comme livre d'édification où la légende peut avoir sa part.

3. De quel profit peuvent être d'ailleurs ces légendes pour la connaissance de l'histoire vraie, dont souvent elles tirent leur meilleur élément, on le constate dans l'ouvrage du P. D. Bacci, O. F. M. (*S. Francesco attraverso le leggende pugliesi*, Brindisi, Tip. del Commercio, in-8° de XVI-296 p.) qui a mis tous ses soins à recueillir les moindres souvenirs traditionnels relatifs à S. François dans les Pouilles.

4. Entre toutes les éditions italiennes des Fioretti, celle de G. Gabrieli mérite d'être distinguée. *Fioretti di S. Franscesco*, illustrazioni di E. Burnand, introduzione e note di G. Gabrieli, fregi di G. B. Conti, (Torino, Tip. Benuto, 1927, in-4 de XXXVIII-240 p.). Après les illustrations de M. Denis, de Beltrand, les trente crayons rehaussés de pastel de Burnand, méritent d'être cités. Ces illustrations furent préparées par une longue étude sur place et exposées à Paris après la mort de l'artiste, protestant suisse, décédé le 4 février 1921.

Elles ont assurément le mérite de la sincérité, mais ressortent plutôt à la technique photographique tant elles sont soignées, fignolées, et par là deviennent un peu froides. Il y reste bien peu de chose de mystique et de franciscain. Les ornements de M. Conti suppléent en partie à ce défaut par leur finesse, leur légèreté dans la reproduction des monuments ou des scènes fransciscaines.

5. *Florilegio francescano*, (prose e poesie inedite o rare, raccolte, ordinate e illustrate) de GUIDO BATTELLI. (Torino, Soc. edit. Internaz., 1926, in-8° de XVI-314 p. et 12 pl.) est un recueil où se suivent la vie de S. François par S. Bonaventure, celle de Ste Claire par Thomas de Celano, les méditations sur la pauvreté du Bienheureux Jean de Parme, le Chemin de la Croix de la Bienheureuse Angèle de Foligno, des sermons de S. Bernardin de Sienne et des poésies de Jacopone, d'Ugo Panziera et de François degli Albizi.

Digitized by Google

pense que les Fio[illegible] mais la réunion de ces
pas œuvre de p[illegible] franciscain », en
littérature fran[illegible] de prendre contact
Ces conclus[illegible] les plus connus.
et de son h[illegible] auteurs plus en dé-
l'*Archivum* [illegible] de leurs œuvres tra-
Fioretti d[illegible] *d'Assisi*, de Tho-
Les [illegible] de XXVIII-409 p.) ;
quant[illegible] de Celano (in-16 de
Stign[illegible] de S. Bonaventure (in-16
est [illegible] des Trois Compagnons
la [illegible] par G. Botelli ;
[illegible] Pennacchi (in-16 de XX-
[illegible] de fr. Salimbene, traduits
[illegible] Chacun de ces ouvrages
[illegible] l'agréable à l'utile.
[illegible] Ortolani, O. F. M. (To-
[illegible] est une étude re-
[illegible] et aux premières
[illegible] d'Assise. L'auteur,
[illegible] de façon quel-
[illegible] d'intéressants
[illegible] S. François. Il re-
[illegible] le P. Édouard.
[illegible] que permet l'étude
[illegible] lui-même trop entraîner

[illegible] FRÉDÉGAND d'Anvers
[illegible] Le P. Frédégand
[illegible] que pose le récit de Cela-
[illegible] de S. François.
[illegible] de toutes les données
[illegible] qu'apporte à la *Legenda*
[illegible] Frédégand conclut que la
[illegible] mais non pas vicieuse,
[illegible]
[illegible] nombreuses, variées, dans
[illegible] nous en retiendrons
[illegible]
[illegible] *Storia di S. Francesco*
[illegible] in fol. XXIV-509 p.
[illegible] par la masse comme par la ri-
[illegible] d'un artiste et d'un lettré,
[illegible] combative quand l'objet
[illegible] donc ici un exposé aussi

Digitized by Google

; le possible de toutes les thèses qu'il est d'usage de soutenir
a famille Conventuelle et dont plusieurs ont le mérite de la
, dont quelques autres aussi, par exemple celles qui sont re-
ves à F. Elie, ne méritent pas même crédit.

Par exemple, sur le fait historiquement certain que la famille Conventuelle est la continuation directe de la Communauté qui forma le tronc primitif de l'ordre fransciscain, le P. Sparacio qui a déjà rompu des lances sur ce thème, a raison.

Mais a-t-il raison, a-t-il même le droit d'affirmer que Fr. Elie est, après S. François, l'homme auquel l'ordre franciscain doit le plus ? Comme le disait si justement le P. Edouard d'Alençon, ne chargeons pas outre mesure la mémoire de Fr. Elie mais laissons-lui ses responsabilités, tout en reconnaissant qu'il fut un homme de génie (Cf. *Etudes franciscaines*, t. IX, 1903 p. 448)

La Vita di S. Francesco par L. SALVATORELLI, (Bari, Laterza, 1926, in-8° de 251 p.) est un travail remarquable qui met en œuvre toutes les sources et replace S. François dans le cadre où il vécut : l'Italie de la fin du XIIe siècle, au temps des communes. M. S. montre bien la scission, qui se produisait alors, entre le clergé et une société tournée de plus en plus vers la conquête des biens terrestres, dans le désir d'une vie plus large. Il eût fallu diriger ce mouvement et définir ses rapports avec la foi encore vive au cœur de la masse. Le clergé n'y était pas préparé : ce fût le rôle de S. François et des Mineurs de traduire ce qu'il y avait d'orthodoxe en ce mouvement et dans l'esprit de réforme évangélique au sein de l'Église.

Mais l'ordre des Mineurs devait, en s'attachant à cette mission providentielle, s'éloigner de la voie où S. François l'avait tout d'abord lancé, pensant que l'administration des sacrements, l'enseignement dogmatique, la défense des droits ecclésiastiques serait le fait de la hiérarchie et que les frères pourraient se cantonner dans l'exhortation morale. Il n'avait pas raisonné cette division du travail mais elle était son idéal, idéal contraire aux faits et aux idées de la hiérarchie. Ce fut l'occasion de mutuelles concessions d'où sortit, comme presque toujours, la réalité durable.

M. S. met bien en lumière ces différents points et dresse, au milieu de son cadre historique et géographique, un beau portrait de S. François qu'il montre fidèle à l'Église, soumis à la hiérarchie, par suite très loin de toute tendance hérétique. On a pu dire que cette biographie était l'une des meilleures parmi les biographie modernes de S. François, ajoutons qu'elle est écrite en une fort belle langue.

Nuova vita di S. Francesco d'Assisi par A. FORTINI, sindaco d'Assisi (Milano, Cas. de Alpes, 1926, in-8°, 578 p.)

Cette nouvelle vie de S. François est, avec celle de M. Salvatorelli, la plus intéressante de tant et tant de vies publiées au cours de ces années. Peut-être M. F. a-t-il une bien grande confiance dans les Fio

Digitized by Google

Tout, on le voit, n'y est pas inédit ou rare, mais la réunion de ces textes est suggestive et vérifie le titre de « Florilège franciscain », en même temps qu'elle fournit au lecteur l'occasion de prendre contact en un seul volume avec les auteurs franciscains les plus connus.

6. Par ailleurs, ceux qui veulent connaître ces auteurs plus en détail le peuvent grâce à des éditions très soignées de leurs œuvres traduites en italien : *Le due leggende di S. Francesco d'Assisi*, de Thomas de Celano, traduites par F. Casolini (in-16 de XXVIII-409 p.) ; *La Leggenda di S. Chiara d'Assisi*, de Thomas de Celano (in-16 de XVI-158 p.) ; *La leggenda di S. Francesco*, de S. Bonaventure (in-16 de XVI-254 p.) ; *La leggenda di S. Francesco*, des Trois Compagnons (in-16 de XV-146 p.), ces trois ouvrages, traduits par G. Botelli ; *Lo Specchio di perfezione*, traduit par F. Pennacchi (in-16 de XX-270 p.) et enfin des extraits de la *Cronaca* de fr. Salimbene, traduits par G. Pocchettino (in-16 de XLIV-248 p.). Chacun de ces ouvrages est orné de gravures sur bois qui ajoutent l'agréable à l'utile.

7. *La madre del Santo d'Assisi*, par le P. Céro Ortolani, O. F. M. (Tolentino. tip. Filelpo, 1926, in-8 de LVI-302 p.) est une étude remarquable consacrée à la mère de S. François et aux premières années du Saint. Dame Pica serait originaire d'Assise. L'auteur, qui a été trop influencé par la *Vita prima*, critique de façon quelque peu acerbe Thomas de Celano, mais nous donne d'intéressants détails sur l'école de St-Georges que fréquenta S. François. Il reproche au savant éditeur de Thomas de Celano, le P. Édouard. d'Alençon de ne s'être pas assez fié aux inductions que permet l'étude de l'histoire (p. 236). Peut-être s'est-il laissé lui-même trop entraîner par son esprit inductif.

8. *L'allegra giovinezza di S. Francesco* par le P. FRÉDÉGAND d'Anvers (*Italia francescana*, Roma, I, 1926, p. 273-293). Le P. Frédégand a repris dans ce travail l'étude du problème que pose le récit de Celano dans la *Legenda prima* au sujet de la jeunesse de S. François. Fut-elle vraiment vicieuse ? Après l'examen de toutes les données historiques et en particulier des corrections qu'apporte à la *Legenda prima* la *Legenda secunda* de Celano, le P. Frédégand conclut que la jeunesse de S. François fut dissipée, joyeuse, mais non pas vicieuse, « allegra dunque ma non viziosa giovinezza ».

9. Si nous passons aux vies de S. François, nombreuses, variées, dans leur méthode, dans leur but.. et dans leur valeur, nous en retiendrons trois qui ont un mérite spécial.

Celle du savant P.D. Sparacio, conventuel, (*Storia di S. Francesco d'Assisi*, Assisi, Casa ed. francescana, 1926, in fol. XXIV-509 p. et 261 illustr.) est la plus imposante par la masse comme par la richesse de l'illustration. Elle est l'œuvre d'un artiste et d'un lettré, qui a de l'artiste l'enthousiasme et l'ardeur combative quand l'objet qu'il aime est en jeu. Le lecteur trouvera donc ici un exposé aussi

Digitized by Google

fouillé que possible de toutes les thèses qu'il est d'usage de soutenir dans la famille Conventuelle et dont plusieurs ont le mérite de la vérité, dont quelques autres aussi, par exemple celles qui sont relatives à F. Elie, ne méritent pas même crédit.

Par exemple, sur le fait historiquement certain que la famille Conventuelle est la continuation directe de la Communauté qui forma le tronc primitif de l'ordre fransciscain, le P. Sparacio qui a déjà rompu des lances sur ce thème, a raison.

Mais a-t-il raison, a-t-il même le droit d'affirmer que Fr. Elie est, après S. François, l'homme auquel l'ordre franciscain doit le plus ? Comme le disait si justement le P. Edouard d'Alençon, ne chargeons pas outre mesure la mémoire de Fr. Elie mais laissons-lui ses responsabilités, tout en reconnaissant qu'il fut un homme de génie (Cf. *Etudes franciscaines*, t. IX, 1903 p. 448)

La Vita di S. Francesco par L. SALVATORELLI, (Bari, Laterza, 1926, in-8° de 251 p.) est un travail remarquable qui met en œuvre toutes les sources et replace S. François dans le cadre où il vécut : l'Italie de la fin du XIIe siècle, au temps des communes. M. S. montre bien la scission, qui se produisait alors, entre le clergé et une société tournée de plus en plus vers la conquête des biens terrestres, dans le désir d'une vie plus large. Il eût fallu diriger ce mouvement et définir ses rapports avec la foi encore vive au cœur de la masse. Le clergé n'y était pas préparé : ce fût le rôle de S. François et des Mineurs de traduire ce qu'il y avait d'orthodoxe en ce mouvement et dans l'esprit de réforme évangélique au sein de l'Église.

Mais l'ordre des Mineurs devait, en s'attachant à cette mission providentielle, s'éloigner de la voie où S. François l'avait tout d'a-d'abord lancé, pensant que l'administration des sacrements, l'enseignement dogmatique, la défense des droits ecclésiastiques serait le fait de la hiérarchie et que les frères pourraient se cantonner dans l'exhortation morale. Il n'avait pas raisonné cette division du travail mais elle était son idéal, idéal contraire aux faits et aux idées de la hiérarchie. Ce fut l'occasion de mutuelles concessions d'où sortit, comme presque toujours, la réalité durable.

M. S. met bien en lumière ces différents points et dresse, au milieu de son cadre historique et géographique, un beau portrait de S. François qu'il montre fidèle à l'Église, soumis à la hiérarchie, par suite très loin de toute tendance hérétique. On a pu dire que cette biographie était l'une des meilleures parmi les biographie modernes de S. François, ajoutons qu'elle est écrite en une fort belle langue.

Nuova vita di S. Francesco d'Assisi par A. FORTINI, sindaco d'Assisi (Milano, Cas. de Alpes, 1926, in-8°, 578 p.)

Cette nouvelle vie de S. François est, avec celle de M. Salvatorelli, la plus intéressante de tant et tant de vies publiées au cours de ces années. Peut-être M. F. a-t-il une bien grande confiance dans les Fio

Digitized by Google

retti, du moins il a beaucoup étudié le milieu où l'œuvre de S. François s'est développée et il est arrivé à des conclusions nouvelles et fort importantes.

En particulier, l'auteur prouve que c'est une erreur de voir dans le mouvement franciscain une dérivation du mouvement populaire démocratique qui s'était produit à Assise. M. F. montre l'orgueil des marchands s'opposant à l'orgueil féodal, l'appétit des richesses en lutte avec l'appétit de domination, et le mouvement franciscain déterminé par ces luttes qui prenaient la vie d'Assise au temps de la jeunesse de S. François. Ce ne fut donc pas pour se ranger à côté des « *minores* » et se faire leur porte-parole que François et ses frères agirent en Assise, mais pour rappeler à tous la leçon d'humilité et de désintéressement que donne l'Evangile : « le franciscanisme ne connait pas de distinction sociale » (p. 145).

Outre ces vues générales, M. F. a pu préciser, grâce à la connaissance qu'il a de sa ville, certains points de détail intéressants : Ste Claire était fille de Favarone, noble seigneur d'Assise, habitant sur la place San Rufino ; F. Elie était d'Assise, de la famille des Bomberoni, et non de Cortone.

Ce qui n'est pas l'avis de M. G. Gargi. (*La Patria di Frate Elia*, Cortona, tip. Sociale, 1926, in-8 de 36 p.) opuscule déjà édité en 1908, où sont présentés avec force les arguments en faveur de Cortone. M. Fortini paraît cependant avoir mieux établi les droits d'Assise.

10. *L'Italia francescana nel* VII *centenario della morte di Francesco d'Assisi* (Assisi, Tip. Porziuncola, 1927, in-8° de 398 p.)

Recueil d'articles consacrés aux diverses provinces italiennes. Notons en particulier celui du P. L. Oliger sur *S. François dans la province romaine* (p. 65-113.). S. François fut à Rome en 1209-1210 habita près d'une petite église St-Antoine, sur le Cœlius non loin de celle des SS. Pierre et Marcellin. Peut-être y était-il en 1215, lors du concile de Latran ; sûrement en 1221 où il rencontre S. Dominique chez le card. Hugolin, qui habitait aux SS. Pierre et Marcellin. Il y est encore en 1223. Ce sont là les données certaines.

Le premier couvent des Frères Mineurs date au plus tard de 1220, mais on ne sait où. En 1229, les Mineurs reçoivent de Grégoire IX l'église St-Blaise, que leur cède l'abbé de S.Cosimato in Transtevere, et la même année, ils restaurent l'église S. Pandolfo degli Aguillarae qu'ils dédient à S. François. Innocent IV, en 1249, leur fait donner S. Maria in Aracœli, l'une des douze Abbayes bénédictines de Rome, dont ils prennent possession en 1250.

Le P. O. passe ensuite en revue les sanctuaires célèbres de la province romaine : Rieti, Greccio, Fonte Colombo, Poggio Bustone, la Foresta et Subiaco.

11. Il ne tient pas compte de l'étude publiée par A. SACCHETTI-SASSETTI dans ses *Anecdota franciscana reatina* (Potenza, Giornale della Basilicata, 1925, in-8 de 90 p.)

Digitized by Google

Le lieu où S. François accomplit le miracle célèbre, dans la vigne d'un prêtre qui l'avait reçu multipliant les quelques grappes qu'avait à peine laissées la foule, n'est pas à la Foresta, mais autour de l'église S. Fabius qui se trouve en dehors de l'agglomération. En 1289, on y trouve un couvent de Clarisses, tandis que le couvent de la Foresta ne fut fondé qu'en 1319. Tous les textes anciens sont d'accord et on ne voit apparaître la Foresta que dans le *De origine seraphicae religionis* de Gonzaga, en 1517.

Dans les mêmes *Anecdota*, une étude fort intéressante sur S. François et quelques citoyens de Rieti. Ce sont Angelo Tancredi, de noble famille, converti par S. François et qui entra dans son ordre; Tebaldo Saraceni, l'hôte qui recevait S. François et chez qui S. François fut consolé par le son d'une cythare céleste ; Niccola, le seul médecin de Rieti de 1203 à 1233, celui qui soigna donc S. François — le nom de celui qui lui soigna les yeux, et qui devait appartenir à la cour Pontificale, n'a pu être retrouvé — et qui remédia au mauvais état de sa maison croulante en mettant des cheveux du Saint dans les lézardes ; Gédion, et non pas Gédéon, comme on le lit dans S. Bonaventur, le malheureux prêtre qui fut écrasé par sa maison après avoir été guéri par S. François à condition de se convertir. Il vivait encore en 1236, et puisque Celano est le premier à raconter le fait dans sa *Legenda secunda* (1247), la mort de ce malheureux survint entre 1236 et 1247.

L'oratoire de Santa Croce in Rieti ne date pas de 1210 mais de 1245.

Rieti, au temps de S. François était une petite ville de 3000 à 3500 âmes, entourée de murs et où l'on comptait 15 églises.

La cathédrale, où fut canonisé S. Dominique, reçut le privilège de l'indulgence de la Portioncule de Boniface IX en 1391.

12. *Nella Valle Reatina*, par le P. *Vittorio Facchinetti*, O.F.M. Dessins et illustr. en trois couleurs de L. Zaglo. — (Milano, Lega Eucaristica, 1927, in 8 gr. 158 p.)

Les *Études franciscaines* ont déjà parlé des deux premiers volumes de cette collection consacrée aux sanctuaires franciscains : Assise et l'Alverne. Celui-ci, avec le même luxe d'illustrations, nous promène à travers la vallée de Rieti et un peu en dehors : le lac Trasimène, Montecasale, Cortona paraissent tour à tour, lieux rendus célèbres par le séjour qu'y fit S. François.

Les illustrations sont accompagnées de trois pages de commentaires ou d'enseignements. Il serait exagéré de chercher là un travail historique, critique, utile aux spécialistes, mais ces trois volumes donnent une idée assez exacte des sanctuaires franciscains et forment, même du point de vue artistique, plutôt une œuvre très réussie de vulgarisation qu'un travail longuement médité.

13. *Memorie francescani fanesi*, (Fano, Tip. Sonciniana, 1928, in-8 de VIII-228 p. et 12 illustr.) Publication dédiée à S. François à l'occa-

Digitized by Google

sion du centenaire. Toute l'histoire franciscaine de la région, et en particulier de Fano, avec des études fort originales, comme celle de Gius. Castellani sur S. François et les monnaies italiennes qui presque toutes représentent les Stigmates : la première est un double ducat d'or de François Pico della Mirandola (1489-1533).

Rien de certain sur le passage de S. François à Fano, mais une tradition veut que S. Bonaventure y soit venu et Fr. Salimbene y fit son noviciat. S. Jacques de la Marche et S. Léonard de Port-Maurice y prêchèrent. Fano est la patrie du célèbre P. Jean de Fano qui, après avoir été l'un des adversaires les plus résolus de la réforme capucine, se fit capucin et devint une des gloires de la réforme. M. Gius. Castellani montre que dans ces deux attitudes il fut également sincère et zélé (p. 189-216). Citons encore une note ancienne sur la machine à voler du P. Niccolo Betti, O. F. M. d'après un manuscrit de 1819 conservé à Fano.

14. *L'Abruzzo francescano nel secolo* XIII. — (Roma, tip. della Mantellate, 1926, in-8° de 52 p. et 10 illustr.) — *Profilo di storia francescana in Abruzzo dal secolo* XIV al XVI (Aquila, Vecchioni, 1927, in-8° de 63 p.) Deux études fort érudites du R. P. A. CHIAPPINI, O. F. M. Études d'un intérêt particulier puisque S. François séjourna souvent dans ce pays où il fit plusieurs miracles. S'il est vrai que François se rendit auprès de ceux qui combattaient Gauthier de Brienne pour s'enrôler en 1205, il passa déjà par les Abruzzes. S'aidant de Celano, originaire lui-même des Abruzzes, le P. C. essaie de retrouver la trace des divers voyages qu'y fit S. François, puis écrit l'histoire des couvents et des monastères des trois ordres qui fleurirent dans cette région. Outre Thomas de Celano, le F. Philippe, le septième compagnon de S. François, serait originaire d'Atri. Dans le second opuscule, l'auteur s'occupe d'abord des ermites dits Célestins, du nom du Pape S. Célestin V, puis Clarénins, du nom de Fr. Ange Clareno, et continue l'histoire franciscaine de ce pays jusqu'au XVIIe siècle.

15. *Le Confraternite medievali dell' Alta e Media Italia*, par S. M. MONTI. (Firenze, tip. Modigliani-Rossi, 1927, 2 col. in-16 de XV-30 et 183 p.) Étude aussi complète que possible de l'origine, du développement, de l'organisation, et de la valeur des associations religieuses de laïcs au moyen-âge dans la haute et moyenne Italie. L'auteur les étudie du point de vue juridique, économique, civil, religieux, littéraire et artistique. Après avoir signalé les confréries des X-XIIe siècles, il passe à celle des XIII-XVe siècles, beaucoup plus nombreuses et plus importantes. Il signale à cette occasion le développement extraordinaire des Tiers-Ordres franciscain et dominicain ; sans en faire une étude spéciale, il donne quantité de renseignements qui intéresseront les historiens du Tiers-Ordre et même du premier Ordre.

16. « *Del beato Frate Jacopone da Todi* » *Vita e Laude contenute nella* « *Franceschina* » *del F. Giacomo Odi*, édité par le P. N. CAVANNA, O. F.

Digitized by Google

M. — (S. Maria degli Angeli, Assisi. Tip. Porziuncola, in-8 de XV-78 p.)

La Franceschina est une chronique de l'Ordre franciscain dont le P. N. Cavanna publie l'édition complète. Dans cet opuscule, il édite à part la vie de F. Jacopone de Todi et la présente comme la première en date. Le P. L. Oliger dans *Archivum Fr. Historicum* (t. XX, 1927, p. 613-617) montre au contraire, qu'elle est postérieure à celle que publia Tobler en 1878 et 1879 (*Zeitschrift für Romanische Philologie*, t. II et III) et toutes les deux fondées sur une vie primitive. Quoiqu'il en soit, cette édition met désormais les éléments de comparaison à la portée de tous ceux qu'intéresse la figure un peu énigmatique du poète.

17. *Frate Jacopone*, par M. SAPEGNO (Turin, tip. Baratti, 1926, in-16 de 194 p.) L'œuvre de Jacopone de Todi, le célèbre poète mystique franciscain, auteur du Stabat mater, eut une influence considérable sur la piété franciscaine, dont elle dérive elle-même, et S. Philippe Néri l'utilisait pour donner un thème aux chants de ses pieuses réunions de l'Oratoire.

M. Sapegno qui les avait examinées d'un tout autre point de vue : quel état d'esprit manifestent-elles ? dans une étude précédente (*La santa pazzia di Frate Jacopone e la dottrina dei mistici medievali. Archivum Romanicum*, VII, 1923, p. 349-372) et avait conclu à une sainte mais vraie manie pessimiste, étudie dans cet ouvrage l'œuvre en elle-même surtout du point de vue esthétique, après avoir brièvement raconté la vie mouvementée du poète.

Il a le tort d'exclure en particulier la signification mystique de ces poèmes si profondément pénétrés de l'esprit de S. François, et comme l'a bien montré le P. Emidio d'Ascoli, Capucin, (*Il misticismo nei canti spirituali di Frate Jacopone de Todi* ; Recanati, Lib. S. Francesco d'Assisi 1925, in-8° de XX-233 p.) traduisant dans une forme populaire les grandes vérités et les aspirations de l'âme aux trois périodes de la vie spirituelle, déterminées par S. Bonaventure, vie purgative, illuminative et unitive.

Que par ailleurs, l'âme du poète avec ses qualités propres et ses outrances personnelles donne à certains poèmes une note qui parfois surprend, qui s'en étonnerait, s'il connaît le milieu où vécut un tempérament animé de pareille fougue ? Que de vrais cris de haine lui soient échappés après sa première conversion, nul n'y contredira, mais après la seconde, lorsque son séjour dans les prisons l'eut aidé à comprendre son erreur, ce qui domine dans ses œuvres paraît bien être une prière plaintive et une sérieuse compréhension de l'humaine faiblesse. Dans ces limites, l'explication psychologique de M. Sapegno paraît ne pas s'éloigner outre mesure des données traditionnelles et être la vraie.

18. Avec Jacopone, le poète dont la tradition franciscaine aime à se

Digitized by Google

parer est « l'altissimo poeta », Dante ; nous disons la tradition, car les preuves ne sont pas critiquement établies.

M. Dom. Ronzoni a repris le problème en deux opuscules : *La Scomunicca di Dante e la sua lettera ad Arrigo* VII (Gubbio ; 1926, in-8° de 45 p.) et *Dante, frate regolare « de penitentia tertii ordinis Francisci »*. (Perugia, 1927, in-8° de 46 p.)

Dante aurait été tertiaire pendant les quinze dernières années de sa vie, à partir de 1307, et aurait vécu dans un ermitage où il aurait composé sa Divine Comédie. M. R. donne comme preuve la lettre à Henri VII (avril 1311) où Dante se montre désireux avant tout des biens spirituels, d'être relevé d'une excommunication — dont on n'a pas trace — et non de retourner vivre en paix dans Florence la bien-aimée.

Cette preuve est peu concluante, et les autres qu'apporte M. R. ne le sont pas davantage. Pour le moment, nous n'avons rien de plus sûr que la tradition : elle ne donne que des vraisemblances.

Cependant le P. Ant Balzani, O. F. M. dans *I Frati minori nella Divina Commedia* (Napoli, Portosalvo, 1926, in-8° de 48 p.) n'hésite pas à croire que Dante fut novice chez les Frères Mineurs.

Le P. Lorenzo de Zagarolo. O. F. M. Cap. qui consacre un essai critique fort intéressant à S. François et Dante (*S. Francesco e Dante*, Roma Tip. Vaticana, in-16°, 202 p.)ne va pas si loin, mais voit dans le célèbre chant XI du Paradis à la louange de S. François une indication en faveur de la thèse soutenue par M. Ronzoni. Comme le chant XII est consacré à S. Dominique, on comprend que la famille Dominicaine ait usé du même argument pour faire de Dante un tertiaire de S. Dominique. Là encore, la tradition seule semble pouvoir fixer avec une certaine vraisemblance les titres des uns et des autres.

19. *Due poeti classici per S. Francesco : Giosue Carducci e Giov. Pontano* par V. CIAN (*Giornale Storico della letterature italiana*, Torino, 1927, t. 89, p. 213-214) note à propos de l'article de la *Nuova Antologia*, (1 Novembre 1926, *Nel* VII *centenario francescano : Il cantico del Sole*) par A. Galetti : S. François a voulu par dessus tout voir et chanter le Dieu qui aime et qui pardonne ; là est sa force. M. V. Cian montre que même les poètes du paganisme renaissant ont été saisis d'admiration devant l'âme sincère de François et Carducci, le poête de Satan, voulut chanter Assise et François, en s'inspirant du Cantique du soleil. Il avait été enthousiasmé par la visite d'Assise, où il avait trouvé un merveilleux accord de la nature et de l'art avec l'histoire, la sensibilité et les sentiments humains. Mais il ne suivit pas sa première inspiration, et composa son immortel chant à l'amour, « *Canto dell' amore* », dans un sentiment qui n'était pas chrétien. Il consacra toutefois deux de ses leçons aux cantiques de S. François.

A ce propos l'auteur rappelle que quatre siècles plus tôt, au moment

Digitized by Google

de la Renaissance, un poète ombrien, Giov. Pontano, chanta S. François en vers classiques latins qui, par la forme même des vers, distiques élégiaques, et par le fond, sont la négation de l'esprit franciscain, tant le poête cherche à s'échauffer pour s'égaler au sujet.

20. Les Pères Giusto et Polticchia ont entrepris l'histoire documentaire de la Portioncule et dans le premier tome publient les Bulles, Brefs, Lettres et Diplômes pontificaux relatifs au sanctuaire et à l'Indulgence de la Portioncule *(Storia documentata delle Porziuncola* T. I.-S. Maria degli Angeli, tip. Porziuncola, 1926 ; gr. in-4° de XVI-82 p.)

21. M. Supino, le savant professeur de l'histoire de l'Art à l'Université de Bologne, a consacré un magnifique volume à la Basilique de S. François (*Basilica di S. Francesco d'Assisi*, Bologna, Zanichelli, in fol. de II-260 p.) Sans pouvoir rivaliser avec l'ouvrage du P. Beda Kleinschmidt, dont les *Etudes Franciscaines* ont parlé (*Die Basilika S. Francesco in Assisi*, trois tomes in-folio), c'est un ouvrage tout à fait remarquable et dont le P. B. Kleinschmidt a tiré profit pour son dernier volume.

Les deux églises inférieure et supérieure y sont décrites, la date de construction déterminée et chacune de leurs parties, peintures, sculptures, vitraux examinés avec le sens artistique le plus averti et une connaissance de leur origine historique qui sur plusieurs points amène l'auteur à rectifier les données jusqu'ici admises.

... Et nous n'avons fait, en ces pages, que montrer quelques-unes des fleurs que le pays natal voulut offrir en une gerbe magnifique au Patriarche d'Assise à l'occasion du septième centenaire de sa mort.

F. Jean de Dieu.

(*A suivre*)

Digitized by Google

BULLETIN DE THÉOLOGIE MORALE

(SUITE ET FIN)

SOMMAIRE : IV. Études sur les Sacrements. — Études de théologie pastorale.

VI. ETUDES SUR LES SACREMENTS.

172. L'ouvrage instructif, et du point de vue médical et du point de vue théologique, sur la mort réelle et apparente et l'administration des sacrements, de S. d'ANGELO, vient d'être réédité : *La morte reale ed apparente e l'amministrazione dei sacramenti.* Note pratiche medico-teologiche, 2° édit. Turin, Lega Italiana catt. editrice, 1928 In.-8° 80 p. L'auteur y établit : 1° la corruption seule constitue un signe de mort certain chez les nouveau-nés et les foetus : de là la nécessité de l'administration du baptême sous condition ; 2° chez les adultes, la mort n'est jamais instantanée et la vie latente peut être de longue durée en cas de décès subit : de là l'obligation de conférer les sacrements aux adultes apparemment décédés, même si la probabilité est minime.

173. J. KISELSTEIN, *Mort apparente et administration des sacrements* dans *Revue ecclésiastique de Liége*, t. 19, 1927, p. 140-146, tâche de réfuter quelques objections d'ordre philosophique et théologique, faites récemment contre l'administration des sacrements après la mort.

174. Des notes intéressantes ont été consacrées à l'administration des sacrements dans un accident d'auto par M. van GRINSVEN, C.SS.R. *Nog eens : Toediening der Sacramenten bij een auto-ongeluk*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 27, 1927, p. 370-371. Il faut d'abord administrer les sacrements dont peut profiter un catholique (absolution, extrême-onction) et ensuite ceux dont peut profiter un protestant (baptême).

175. La reviviscence des sacrements en raison de la *res et sacramentum* a été étudiée par J. B. UMBERG, S. J., *De reviviscentia sacramentorum ratione rei et sacramenti* » ; dans *Periodica de re morali*, t. 17, 1928, p. 17*-34*.

Digitized by Google

176. L'intention requise dans le ministre pour la validité du sacrement a été traitée par A. COLLART; *De intentione in ministro ad valorem sacramenti*, dans *Collationes Namurcenses*, t. 22, 1928,p.10-20. Il faut l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Cette intention doit être intérieure, implicite et générale qui soit au moins virtuelle et absolue, ou équivalente à celle-ci et ordonnée à une matière ou une personne déterminée.

177. P. GLAUE, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien*. T. 2. *Nachrichten über die Taufritten bis 711*. Heidelberg, Winter, 1927. In-8° 35 p., donne les décisions des conciles et les témoignages des écrivains par rapport aux habitudes de baptiser qui existaient en Espagne jusqu'en 711.

178. Dans *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, t. 28, 1928, p. 76-86 et 103-113, F. VAN DE LOO, *Doopsel en vernix caseosa* examine la question « que faut-il penser d'un baptême administré pendant l'enfantement ou fait seulement sur les cheveux ou sur la tête couverte du *vernix caseosa* » ? L'auteur répond que, dans les premiers cas le baptême doit être réitéré et que, dans le troisième cas, il est seulement à conseiller.

179. La même question a été examinée par G. MORSCH, *Doopsel en vernix caseosa*, dans *Studia Catholica*, t. 4, 1928, p. 311-315. Comme d'après S. Thomas (III Pars, q. 60. a 1) « sacramentun est in genere signi » et comme, dans un tel baptême, il y a un véritable lavement de corps, signe de la purification de l'âme, il faut admettre qu'un tel baptême est valide.

180. M. WOLFF, O. S. B. *Gultigkeit einer Taufe*, dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 567-569, examine le cas d'un baptême administré par un enfant de 14 ans à un autre enfant juif, qui n'est pas suffisamment instruit. Ce baptême serait de valeur douteuse, à cause du manque d'intention chez le baptisé.

181. La signification historique et liturgique de la giffle donnée par l'Evêque dans l'administration de la confirmation a été examinée par J. L. JANSSEN, C. SS. R. *Historische en liturgische beteekenis van den kaakslag bij het het H. Vormsel*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 28, 1928, p. 218-220. Au point de vue historique, il remplace et signifie le baiser de paix. Au point de vue liturgique il rappelle la rémission des péchés ou, d'après le catéchisme romain : *ut meminerit confirmatus se paratum esse oportere ad omnia adversa invicto animo pro Christi nomine ferenda.*

182. Quelques questions se rapportant à la confirmation ont été étudiées par F. M. CAPPELLO, S. J., *Nonnullae quaestiones de confirmatione et prima communione* dans *Periodica de re morali*, t. 16, 1927, p. 121*-136*.

183. J. PUBBEN, C. SS. R. *Welke is de natuur en de gravitas van den « communio sacrilega »* ? dans *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, t. 27,

Digitized by Google

1927, p. 309-314, examine la nature et la gravité de la communion sacrilège.

184. La question de la conservation du Saint Sacrement dans l'Eglise d'Angleterre a été examinée par N. NEUHAUS, *Die Frage der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes in der Kirche von Engeland*, dans *Internat. kirkl. Zeitschrift*, t. 17, 1927, p. 28-50 et 83-106.

185. Une étude très intéressante a été consacrée à l'âge requis pour la première communion et à l'âge de discrétion, depuis le IVe concile de Latran, par J. ERNST, *Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die « Jahre der Unterscheidung » seit dem* IV *allgem. Konzil von Latran* (1215), dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. 107. 1927, p. 433-497. Voici les conclusions : 1° Immédiatement après le Concile de Latran, les auteurs et les anciens scolastiques ont compris l'âge de discrétion d'un âge plus avancé que l'âge de raison et ont fixé l'âge de discrétion à 10 ou 12 ans ; 2° La pratique romaine ancienne n'est pas favorable à la communion des enfants de 6 à 7 ans, mais elle n'exclut cependant pas ces enfants ; 3° La pratique introduite par Pie X peut être justifiée et les dispositions de Pie X et du *Codex juris canonici* sont disciplinaires et ne donnent pas une interprétation dogmatique. Fr. Gillman vient de répondre à cet article. Nous en donnons une recension dans la bibliographie des « Etudes Franciscaines ».

186. Quelques questions canoniques et pratiques pour la réalisation pratique de la communion des enfants ont été données par K. SUDBRACH S.J. *,Zur praktischen Durchführung der Früh-Kommunion*, dans *Theol. prakt. Quartalschrift*. t. 81, 1928, p. 287 et suivantes.

187. Dans *Theologisch Quartalschrift*, t. 108, 1927, p. 331-342, P. BROWE, S.J., *Die Aufopferung der Kommunion im Mittelalter*, examine l'usage d'offrir la Sainte Communion pour les défunts et affirme que la doctrine de S. Thomas n'est pas favorable à cette pratique.

188. Les bases liturgiques de la communion fréquente ont été examinées par P. BENEDICT, O. S. B., *Frequent communion. Its liturgical Basis*, dans *The ecclesiastical Review*, t. 79, 1928, p. 1-14.

189. Z. LAZZERI O. F. M. *De epistola quadam inedita* S. *Joannis a Capistrano circa communionem paschalem (1445)* dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 21, 1928, p. 269-284, établit que dans cette lettre inédite S. Jean Capistran enseigne, contre quelques dominicains, qu'il n'existe aucune obligation de communier le jour de Pâques.

190. Dans *Periodica de re morali*, t. 17, 1928, p. 79*-80*, I. PAUWELS, S.J. *De quadam adulteratione vini*,enseigne que le vin qui file constitue une matière illicite pour le saint sacrifice de la Messe, mais qu'il peut devenir licite, après avoir été bouilli et purifié, pourvu qu'il conserve les caractères organoleptiques du véritable vin.

191. Un ouvrage important sur l'attrition a été publié par J. PERINELLE, O. P., *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*. Le Saulchoir, Kain (Belgique). Bibliothèque

Digitized by Google

thomiste, 1927. In-8°, 152 p. La thèse principale que l'auteur y développe et tâche de prouver est que, d'après le Concile de Trente et la doctrine de S. Thomas d'Aquin, l'attrition, pour être sincère et efficace, doit comporter un amour de souveraine bienveillance pour Dieu.

192. La thèse de J. Périnelle a été l'objet de nombreux commentaires, en grande partie défavorables. Ainsi P. De Vooght, O. S. B., a consacré une étude richement documentée à l'examen sérieux et approfondi de la doctrine de S. Thomas par rapport à ce point et intitulée : *La justification dans le sacrement de Pénitence d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 5, 1928, p. 225-256. Il y prouve que, d'après S. Thomas, l'attrition ne peut point comporter un amour de bienveillance pour Dieu, parce qu'elle n'est nullement commandée par la charité, comme c'est le cas pour la contrition et qu'en général, son motif est la crainte servile. L'attrition doit donc toujours se changer en contrition pour pouvoir obtenir le pardon des péchés. Avec le P. De Vooght, nous pensons que c'est là la pensée véritable de S. Thomas. Toutefois nous n'oserions pas encore affirmer que ce changement de l'attrition doit toujours se faire *ex opere operantis* et ne se ferait jamais *ex opere operato,ex vi sacramenti*.C'est là certainement une question intéressante encore à élucider.

193. La thèse du P. Périnelle a encore été attaquée par le Père A. Teetaert, O. M. Cap., dans *Revue d'Hist. Ecclésiastique*, t. 24, 1928, p. 186-190. Il prouve d'abord que la distinction entre amour de bienveillance et amour d'amitié ne tient pas et ensuite que le P. Périnelle n'a pas réussi à prouver que, d'après le Concile de Trente et d'après la doctrine de S. Thomas, il faut avoir dans l'attrition un amour de simple bienveillance.

194. M. Quera, S. J., *Atricion y contricion segun Santo Tomas*, dans *Estudios Ecclesiasticos*, t. 7, 1928, p. 318-335 critique la même thèse du P. Périnelle..

195. Elle est au contraire défendue par D. Joret, *Le Sacrement de Pénitence et la rémission des péchés mortels* dans la *Vie Spirituelle*, t. 17,1927,p. 19-33, 137-151 et par B. Lavaud O. P., *Attrition d'amour et charité, ibid.* p. 105-141.

196. Une dissertation sur la juridiction du confesseur a été faite par J. Kelly, *The jurisdiction on the simple confessor*. (Canon Law Studios, N°43). Washington, Catholic University, 1927. In-8°, 208 p.

197. La pénitence privée telle qu'elle se manifeste dans les écrits de S. Léon le Grand a été étudiée par Bessler, *Die Privatbusse bei Leo d. Gr.* dans *Rottenb. Monatschrift*, 1927, p. 343-345 et 343-357.

198. H. M. *Biechtpenning in de 12e eeuw*, dans *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, t. 27, 1927, p. 346-349, affirme que vers 1150, Beleth atteste l'usage de faire des dons au confesseur, vestige de l'ancienne coutume de racheter les pénitences.

Digitized by Google

199. Les lecteurs trouveront dans un des numéros suivants des *Etudes franciscaines* une recension détaillée des deux ouvrages récents de B. H. MERKELBACH, O.P.

1° *Quaestiones de variis poenitentium categoriis*,Liége,La Pensée Catholique, 1928. In-8°, 206 p.

2° *Quaestiones de poenitentiae ministro ejusque officiis. Ibid.*, 1928. In-8°, 118 p.

200. Dans la *Nouvelle Revue Théologique*,t. 54, 1927, p. 772-781 J. SALSMANS, S.J., a écrit un article sur la confession des anormaux. Il y étudie les obsessions ou impulsions et les phobies, les aboulies et autres psychasténies, qu'il est parfois difficile de reconnaître et dont il faut apprécier l'influence sur la responsabilité.

201. La question intéressante : *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?* constitue l'objet d'un examen de la part de J. DESLANDES, dans *Echos d'Orient*, 1927, p. 385-395.

202. La discipline si compliquée de la Pénitence dans la primitive Eglise a été étudée par F. HUNERMANN, *Busse und Bussdisziplin in christlichen Altertum.* (Religiöse Quellenschriften, Hft. 44.) Düsseldorf, Schwann, 1927. In.-8° 50 p.

203. Une étude sur la discipline pénitentielle dans l'Eglise Occidentale vers la fin de l'antiquité chrétienne a été fournie par B.POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums.* (Münchener Studien zur historischen Theologie, 7.) Munich, Kösel et Pustet, 1928. In- 8°, 316 p.

204. A. TETAERT, O. M. Cap.,a consacré une étude à *La doctrine pénitentielle de S. Raymond de Pennafort*, dans *Analecta sacra Tarconensia*, t.4, 1928, p. 121-182. Il y étudie : 1° Evolution générale de la doctrine de la Pénitence ; 2° la doctrine de S. Raymond au sujet des éléments du sacrement de la pénitence : contrition, confession, satisfaction et absolution.

205. Dans la même collection, p. 183-202, M. QUERA,S. J., *De contritionismo et attritionismo in scholis usque ad tempus S. Thomae traditio*, étudie le contritionisme et l'attritionisme dans les diverses écoles théologiques jusqu'à saint Thomas.

206. Une monographie sur le sacrement de la pénitence a été donnée par F. MEYER. *Back to God. A treatise on confession or the Sacrament of Penance.* Cincinnati, St Francis Book Shop, 1928. In-8°, V-274 p.

207. Un ex-jésuite, E. BOYD BARRETT, a donné quelques réflexions sur le drame de la confession catholique : *The Drame of catholic confession*, dans *The Journal of Religion*, t. 8, 1928, p. 188-211.

208. La juridiction des prêtres orthodoxes fait l'objet de deux études de la part de T. H. METS : 1° *Le clergé orthodoxe a-t-il juridiction?*, dans *Irenikon*, t.5,1928,p.142-146 ; 2° *De jurisdictie der schis-*

Digitized by Google

maticke priesters, dans *Nederlansdschekatholieke Stemmen*, t. 27, 1927 p. 117-122.

209. Dans *Collationes Brugenses*, t. 28, 1928, p. 282-295, V. Coucke, *De concubinario et franco-muratore moribundo*, traite de l'absolution et de l'extrême-onction à conférer à un moribond concubinaire et franc-maçon.

210. E. Mersch. *Pour la confession fréquente*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, p. 55, 1928, p. 409-143, enseigne que la grâce donnée par le sacrement de Pénitence est une grâce destructive des péchés commis après le baptême.

211. La cessation des indulgences d'après le canon 924 § 2 a été étudiée par A. Legrand, dans *Collationes Brugenses*, t. 27, 1927, p. 368-371.

212. La *Cronistoria dell' Anno Santo* 1925. Appunti storici, dati statistici, atti ufficiali con appendice storico-bibliografico a cura della Segretaria generale del comitato centrale. Rome, Tip. vaticana,1928. In- 8°, XII-1259 p., comprend un essai de bibliographie sur les Jubilés depuis 1300 jusqu'à 1900 (P. Peroli), des notes critiques (A. Mercati) sur plusieurs documents et quelques études sur les anciens jubilés.

213. Une monographie sur le sacrement de l'Extrême-Onction a été fournie par A. Kilker. *Extreme-Unction. A canonical treatise.* St-Louis, B. Herder Book Co, 1928.

214. Dans *Collationes Gandavenses*, V. Mannart a fait connaître tout ce qui est requis pour la réception valide et licite de l'Extrême-Onction.

215. Ph. Marotto, C. M. F. dans *Dubia circa canones Extremae Unctionis applicandos casibus mortis apparentis* paru dans *Apollinaris*,t. 1, 1928, p. 176-180, enseigne que le code de Droit Canonique n'a rien statué touchant la mort apparente mais seulement par rapport à la mort douteuse : ce qui, d'après l'auteur, peut, mais ne doit pas être appliqué à la mort apparente. Il explique également de quelle façon le canon 947 doit être appliqué dans le cas de mort apparente.

216. Dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 28, 1928, p. 92-96 et 113, M. van Grinsven, C. SS.R., *De supplendis unctionibus*, établit que les onctions à suppléer n'appartiennent en aucune façon au sacrement, mais sont des cérémonies prescrites par l'Eglise. Il faut toujours les suppléer *absolute* non *sub conditione*. Dans le même danger de mort, il est permis d'administrer de nouveau l'Extrême-Onction, si c'est l'unique moyen pour obtenir la rémission d'un nouveau péché.

217. De belles et précieuses considérations sur la vocation, la cléricature, les ordres mineurs, le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise ont été publiées par A. Panzer, *Das sechste Sakrament*. Limburg a.d. Lahn, Verlag d. Kongreg, der Pallotiner, 1927. In-16°, 80 p.

218. J. Hoffmann, S. J., *Die Ehe im Lichte des Glaubens und der*

Digitized by Google

Vernunft. Leutensdorf a Rh., Verlag des Johannes-Bundes, 1927. In-8°, 111 p., met admirablement en lumière la dignité et la sainteté du mariage et expose les suites naturelles de l'immoralité et de la profanation du mariage.

219. L'histoire du mariage durant les trois premiers siècles du Christianisme a été faite par H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten 3 Jahrhunderten.* Berlin, Trawitzsch, 1927. In-8°, VIII-260 p.

220. Dans le *Dict. de Théol. Cath.* ont été publiées les études suivantes : 1° *Le mariage d'après la Sainte Ecriture* par L. GODEFROY, t. 9, col. 2045-2077 ; 2° *Le mariage au temps des Pères*, par L. GODEFROY, t. 9, col. 2077-2123 ; 3° *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, par G. LE BRAS, t. 9., col. 2123-2317 ; 4° *Le mariage dans l'Eglise gréco-russe* par M. JUGIE, t. 9, col. 2317-2331 ; 5° *Le mariage dans l'église nestorienne et les églises monophysites*, par M. JUGIE, t. 9, col. 2331-2335.

221. J. DERMINE expose la grandeur du mariage dans *La doctrine du mariage chrétien*, 2e édit. revue et augmentée. Louvain, Editions de la Société d'études morales, sociales et juridiques, 1928. In-12, 256 p. Etudie les termes, les obligations et les droits du contrat matrimonial, qui constitue lui-même le sacrement de mariage, ainsi que ses propriétés constitutives : la liberté, l'égalité, l'unité, la fidélité et l'indissolubilité.

221. Dans le même sens VUILLERMET, O. P., a publié *Après le mariage.* II *Vers la perfection conjugale.* Paris, P. Lethielleux, 1928. In-8°, 256 p.

222. Un compendium du droit matrimonial catholique a été publié par A. KNECHT, *Handbuch des katholischen Eherechts.* Fribourg, Herder, 1928. In-8°, XII-812 p.

223. Ce que tout catholique doit savoir sur le sacrement du mariage a été rassemblé par F. DOLMAYER, dans *Was muss der Katholik über die Ehe wissen ?* Regensburg, Manz, 1928. In-8°, 24 p.

224. Quelques notes intéressantes sur les diverses formes que peuvent revêtir les fiançailles solennelles et sur l'obligation de contracter le mariage qui peut en résulter, ont été fournies par F. CLAEYS-BOUNAERT, dans *Collationes Gandavenses*, t. 15, 1928, p. 67-71 et 71-75.

225. L'unité du mariage a été traitée par D. SERTILLANGES, *Die Einheit der Ehe* dans *Der kathol. Gedanke*, t. I, 1928, p. 202-210.

226. *La collection d'études théoriques et pratiques de droit étranger et de droit comparé* a publié une étude de M. RICHARD-PRASSINOS sur *Le divorce et la séparation de corps en droit comparé et en droit international privé.* Paris, Rousseau, 1928. In-8°, 339 p.

227. Le Néo-Malthusianisme a été l'objet de diverses études de la part de : 1° A. JANSSEN, *Het Neo-Malthusianisme.* (Godsdienstige en sociale Trakten, reeks 1928. n. 3). Anvers, Geloofsverdeng, 1928.

Digitized by Google

In-16, 32 p. ; 2° — A. BRUCCULERI, S. J., *Sul problema di Malthus*, Roma, Civiltà Cattolica, 1928. In-8°, 141 pp.

228. La doctrine de l'attitude de l'Église par rapport au divorce a été éxaminée par T. MAHON, *The Church and Divorce*. St Louis, Mo., B. Herder Book Co, 1927.

229. La *Collection d'études morales, sociales et juridiques* a publié une étude juridique très intéressante de E. VAN DIEVOET, sur *La séparation de corps et la loi du 20 mars 1927*. Louvain, 11, rue des Récollets, 1928. In-12, 172 pages.

230. Les devoirs et le bonheur du mariage ont été exposés pour les fiancés et les époux par P. FOREITNIK, C. SS. R., *Der Ehe Pflicht und Glück, Verlobten und Vermählten dargestellt*. 2e édit. par F. SCHNABEL, C. SS. R. Vienne, Selbstverlag des Josefswerk der Familienfürsorge, 1927. In-12, 95 p.

231. Le *Bulletin de la Société médicale Belge de Saint Luc*, t. 5, 1927, n° 2, donne une communication fort intéressante sur l'aspect médical du néo-malthusianisme. R. DE GUCHTENEERE (*Aspect médical du « Birth-Control »*) y fait la critique de tout ce que les partisans de la théorie ont inventé pour justifier médicalement leurs pratiques (diminution du chiffre de la mortalité infantile, la santé de la mère) et un jugement sur les agissements que l'on veut accréditer sous le couvert de l'hygiène et de la médecine. La réprobation que ces pratiques soulèvent dans toute conscience honnête se trouve confirmée par les enseignements de la nature et de la science médicale.

232. C. BRUEHL, *Birth-control and Eugenics in the light of fundamental ethical principles*. New York, J. F. Wagner, 1928. In-8°, 249 p., étudie le néo-malthusianisme et l'eugénisme à la lumière des principes de la morale.

232. L'argument de la « faculté pervertie » en faveur de la limitation des naissances a été examiné par E. J. MAHONEY, *The « Perverted Faculty » argument against birth prevention*. dans *The ecclesiastical Review*, t. 79, 1928, p. 133-145.

233. R. DE GUCHTENEERE, *La limitation du nombre des naissances*, dans *La femme belge*, 1928, p. 274-284, donne une esquisse de l'histoire du mouvement néo-malthusien et critique l'argument eugénique et l'argument médical invoqué par les partisans du malthusianisme.

234. Le privilège paulinien avec empêchement de crime a été étudié par V. COUCKE, *The Pauline Privilege with Impediment of crime*, dans *The Homiletic and Pastoral Review*, t. 28, 1928, p. 1110-1113.

235. Dans la même revue, t. 27, 1927, p. 1324-1331 a paru une étude sur le privilège paulinien et la consanguinité par E. MAHONEY, *Consanguinity and the Pauline Privilege*.

236. L'importante question de l'examen médical avant le mariage

Digitized by Google

a été l'objet de nombreuses études. La *Bibliothèque des connaissances médicales*, dirigée par le Dr Apert, a publié une série de travaux à ce sujet, avec le titre : *L'examen médical en vue du mariage.* Paris, Flammarion, 1927. In-12°, 248 p. Cet ouvrage collectif contient les contributions suivantes : G. SCHREIBER, *L'examen médical prénuptial dans les différents pays* ; L. FOREST, *L'utilité de l'examen médical en vue du mariage* ; R. SAND, *L'examen prénuptial aux Etats-Unis. Résumé des lois sur le mariage en vigueur dans les différents pays* ; Dr APERT, *Conditions générales d'aptitude au mariage* ; M. LETULLE, *Tuberculose et mariage* ; L. QUEYRAT, *Les maladies vénériennes et le mariage* ; Dr HENYER, *Conditions de santé à envisager au point de vue du mariage dans les maladies mentales et nerveuses et les intoxications* ; E. APERT, *Maladies familiales et examen médical prénuptial* ; G. PAPILLAULT, *L'examen prénuptial : analyse de la race et de l'inconscient* ; Dr HASKOVEC, *Le certificat médical prématrimonial* ; Dr VAN HERWEDEN, *L'examen médical avant le mariage en Hollande* ; A. GOVAERTS, *La pratique de l'examen médical avant le mariage en Belgique* ; H. VIGNES, *Certificat de mariage ou vulgarisation des notions d'eugénique* et L. MARCK, *Conclusions générales.*

237. G. KISELSTEIN a publié : *L'examen médical avant le mariage* dans *la Revue ecclésiastique de Liége*, t. 20, 1928, p. 19-30.

238. Les avantages que présente un examen médical avant le mariage ont été étudiés par J. B. DIEING. *Zur Frage der Eheberatung.* Fribourg, Verlag der Arbeitsgemeinschaft für Dorfcaritas, 1927. In-16°, 32 p. Le conseil de se soumettre à un pareil examen doit être donné en temps opportun. Le prêtre, le médecin et la sage femme peuvent beaucoup dans cette matière.

239. Une autre étude sur l'examen médical avant le mariage est dûe à M. GRUNEWALD, *Ueber Eheberatungsstelle und Heiratszeugnis*, dans *Soziale Kultur*, t. 47, 1928, p. 58-60.

240. L'auteur de *Politica della popolazione* dans *La Civilta cattolica*, ann. 78, t. 4, p. 317-320, 401-412 enseigne que l'examen médical avant le mariage, avec la défense de l'Etat de contracter le mariage dans certains cas, ne peut pas être admis, ni au point de vue religieux, ni au point de vue politique et moral.

241. Des conseils précieux dans le domaine moral, hygiénique et pédagogique en vue d'assurer le bonheur dans le mariage sont donnés par A. EHRLER, A. BAUR et A. GUTMANN, *Glückliches Eheleben. Moralisch-hygienisch-pädagigoscher Führer für Braut-und Eheleute sowie für Erzieher.* 9e édit. Mergenthein, K. Ohlinger, 1927. In-8°, VIII-392 p.

242. Une étude sur la communication du pouvoir d'assister aux mariages a été fournie par B. SWENTNER, *Ueber die Erteilung der allgem. Vollmacht für Eheassistenz*, dans *Theologie und Glaube*, 1927, p. 512-524.

Digitized by Google

243. Par rapport à la sous-délégation de célébrer les mariages, le *Monitore ecclesiastico*, t. 40, 1928, p. 107-162, publie *Circa la subdelegazione nell'assistenza ai matrimoni.*

244. *L'ami du Clergé*, 1928, p. 123-124, examine la question si *Le mariage doit être contracté dans la paroisse de la future.*

245. J. DE BECKER a exposé la législation du Concile de Trente au sujet de la forme substantielle dans la célébration du mariage et l'utilité que peut avoir cette connaissance encore de nos jours dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 44-50 ; *De legislatione Concilii Tridentini circa formam substantialem in celebratione matrimonii et de utilitate eam, hodie adhuc, cognoscendi.*

246. La compétence d'un curé sans territoire dans la célébration du mariage a été examinée par L. RAYMOND, *Competentia matrimonialis parochi gentilicii seu personalis*, dans *Periodica de re morali*, t. 16, 1927, p. 257*-263*.

247. L'obligation de révéler les empêchements matrimoniaux a été traitée par A. GOUGNARD, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 2, 1928, p. 315-320.

248. F. M. CAPPELLO, S. J., *De jure accusandi matrimonium*, dans *Periodica de re morali*, t. 16, 1927, pp. 228*-236* enseigne que ceux qui sont les auteurs de la crainte ou de l'erreur ou qui ont apposé une condition contre la substance du mariage ne jouissent pas du *Jus accusandi matrimonium.*

249. La crainte révérentielle en rapport avec le consentement au mariage fait l'objet d'une étude de la part de C. BADII, *Il timore reverenziale come vizio del consenso al matrimonio*, dans *Il Diritto ecclesiastico*, t. 38, 1927, pp. 499-517.

250. La jurisprudence de la Rote dans le domaine de la crainte révérentielle a été examinée dans *Il Diritto ecclesiastico*, t. 38, 1927, p. 404-419 et 518-532. *Giurisprudenza della S. R. Rota in tema di timore riverenziale.*

251. Dans *Revue ecclésiastique de Liége*, t. 19, 1928, pp. 267-276, G. SIMENON a publié *Les causes matrimoniales.* C'est un exposé des cas qui peuvent le plus facilement se présenter.

252. L. RAYMOND. *De matrimonio subrepticio*, dans *Periodica de re morali*, t. 17, 1928, p. 44*-47*, établit que la fraude employée pour tromper le curé au sujet de l'identité de la personne contractante ne nuit pas à la valeur du mariage, nonobstant le canon 1095.

253. Le cas d'une femme ignorante qui ne veut point permettre la copula, parce qu'elle pense que c'est un acte mauvais, a été examiné par MGR HULLEN, *Die Ehe einer Unaufgeklärten*, dans *Pastor Bonus*, (Trier), t. 39, 1928, p. 199-203.

254. Une étude pratique sur la *publica honestas* a été fournie par H. BEIJERSBERGEN, S. J., *Een Huwelijksgeval*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 27, 1927, p. 237-249.

Digitized by Google

255. A. GEMELLI, O. F. M. *De conceptus impotentiae coeundi definitione sub respectu medecinae pastoralis*. Milan, Società editrice Vita e Pensiero, 1927. In-8°, 52 p., enseigne que l'empêchement dirimant d'impuissance ne doit pas être déterminé par le médecin d'après le progrès des sciences biologiques mais par le moraliste-canoniste d'après les principes du droit naturel, de la révélation et de la tradition. Il insiste sur la distinction essentielle, qu'à la suite du Cardinal Gasparri, il établit dans les deux actions qui constituent la génération et détermine que l'*actio naturae* (*faecundatio ovuli*), puisqu'elle échappe complètement au pouvoir de la volonté ne peut nullement être exigée pour la validité du mariage.

256. Dans *La Scuola cattolica*, ser. 6, t. 10, 1927, p. 253-270, F. PERGOLESI, *Il fine e l'essenza del matrimonio in relazione dell' impotenza absoluta della donna a generare*, affirme que l'absence des ovaires et de l'uterus dans la femme constitue un empêchement dirimant du mariage, parce que, dans ce cas, la fin primaire, la procréation des enfants, ne peut être obtenue et que les fins secondaires matérielle ou sexuelle (remedium concupiscentiae), économique (mutuum adjutorium) et morale (mutua perfectio in ordine ethico) sont subordonnées à la fin primaire qui ne peut jamais être exclue. Contre Bengi, il prétend qu'il ne suffit pas de pouvoir réaliser les fins secondaires, pour pouvoir contracter mariage, si la possibilité de la génération est *per se* exclue. Contre Viglino il affirme que la possibilité de l'union sexuelle ne suffit pas pour pouvoir se marier.

257. C. VIGLINO a publié une étude sur le but essentiel du mariage dans la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1927, p. 71-74 et a examiné la question si l'impuissance psychique peut annuller le mariage, *L'impotenza psichica annulla il matrimonio?* dans *Archivio di Anthropol. crim. Psichiatr. e Medic. leg.*, 1927, p. 88-96.

258. Que l'empêchement dirimant d'impuissance ne consiste pas seulement dans l'*impossibilitas coeundi* mais aussi dans l'*impossibilitas generandi* a été soutenu par CANTOR, *De aequa extensione conceptus impotentiae prout est impedimentum dirimens. Sterilitas non est impotentia generandi*, dans *Jus Pontificium*, t. 7, 1927, p. 90-96. Suivent alors quelques animadversions de A. Toso (p. 97-102), dans lesquelles il attaque la thèse précédente et soutient que, théoriquement, la chose peut être controversée, mais que, en pratique, seule l'*impossibilitas coeundi* constitue l'empêchement dirimant.

259. La même théorie est défendue par J. C., *Di un equo allargamento del concetto d'impotenza come impedimento dirimente. La sterilità non è l'impotenza generandi* dans *Il Diritto ecclesiastico*, t. 38, 1927, p. 396-403.

260. Dans la même série (t. 39, 1928, p. 236 et suiv.), le même auteur, sous le même titre, enseigne que le canon 1068, § 1 doit être

Digitized by Google

entendu, non seulement de l'impotentia coeudi, comme le veut Toso, mais aussi de l'impotentia generandi.

261. Dans *The Homiletic and Pastoral Review*, t. 28, 1927, p.196-202, D. PRUMMER O.P., *Involuntary sterilization and mariage*, soutient que la femme, lorsqu'elle la connaît, doit avertir l'homme de sa stérilité involontaire, avant le mariage mais qu'elle peut contracter mariage et poser licitement l'acte conjugal.

262. Une belle étude sur les dangers des mariages mixtes a été fournie par L. BURKLE, *Muttersorgen. Ueber Mischehe und Gleichgültigheit in Glauben.* 2e édit. Lentesdorf a. Rh. Verlag des Johannesbundes, 1927. In-17, 44 p.

263. Une contribution historique au sujet de la compétence exclusive du Saint Office par rapport aux mariages mixtes a été publiée par G. ARENDT S. J., *De exclusiva S. Officii competentia circa matrimonium mixtum. Historica juris adumbratio* dans *Jus Pontificium*, t. 7, 1927, p. 120-137.

264. Les mariages mixtes d'après le droit de l'Eglise Catholique ont été traités par M. SINGER, *Die gemischten Ehe nach dem Rechte der kath. Kirche.* Aarau, Sauerländer, 1927. In-8°, VI-111 p.

265. Les peines ecclésiastiques portées contre les mariages mixtes ont été examinées par W. MULDER, *Kerkelijke straffen bij gemengde huwelijken*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 27, 1927, p. 376-378.

266. L'empêchement de disparité de culte ne liant pas les hérétiques est discuté par A. VERMEERSCH, S. J., *De canone* 1070, § 1, *ejusque opportunitate*, dans *Periodica de re morali*, t. 17, 1928, p. 53*-55*.

267. Les réponses à l'enquête proposée par le R. P. Woywod,O.F.M., sur la question s'il convient de conserver ou d'abolir la dispense pour les mariages mixtes, ont été publiées dans *The homiletic and pastoral Review*, t. 28, 1928, p. 954-956, 1066-1071, 1193-1197 et 1315-1318.

268. H. JONES, O. M. CAP., *Ordnung einer ungültigen Mischehe auf dem Sterbebette*, dans *Theol. prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 569-575, examine la question des *cautelae* et son influence sur la validité du mariage.

269. F. ROBERTI a publié une étude sur la légitimité et la compétence dans les mariages mixtes : *De legitimitate ad causam et competentia in matrimoniis mixtis*, dans *Apollinaris*, t. 1, 1928, p. 303-305.

270. Au sujet de la dispense in forma matrimonii, L. LECCISI, *Ad can.* 1045, dans *Jus Pontificium*, t. 7, 1927, p. 87-89, soutient contre Arendt que la teneur de ce canon ne s'étend pas à la dispense *in forma matrimonii*, pour un cas occulte.

271. G. ARENDT. S. J., *Ad can.* 1045. *Iterum de dispensatione de forma matrominii in casu perplexo*, dans *Jus Pontificium*, t. 7, 1927, 141-150, réfute les objections qu'on lui a faites et soutient toujours que le canon 1045 concède le pouvoir de dispenser in forma matrimonii

Digitized by Google

272. La controverse et la solution de la commission pontificale au sujet de l'empêchement et du cas occulte ont été exposées par S. D'ANGELO. *In can* 1045 *C. J. C. excursus*, dans *Apollinaris*, t.1, 1928, p. 245-262.

273. L. LECCISI reprend également sa défense contre Arendt dans *Iterum circa casus occultos, de quibus in can.* 1045, dans *Jus Pontificium*, t. 8, 1928, p. 36-38, d'après lequel un cas occulte est celui qui ne peut être démontré dans le for extérieur, mais il n'est pas requis qu'il soit inconnu on connu seulement par quelques-uns.

274. Une dissertation sur les pouvoirs de dispenser dans les mariages que possèdent les évêques, a été fournie par G. M. O. 'KEEFE, *Matrimonial dispensations Powers of Bishops*. Washington, Cathol. University of America, 1927. In-8°, 232 p.

275. Les facultés accordées à l'ordinaire, au curé, au prêtre assistant et au confesseur pour dispenser dans le mariage « *in periculo mortis* » et dans des cas urgents ont été étudiées par V. SANTORS, *La facoltà per le dispense matrimoniali dell' Ordinario del parroco, sacerdote assistente e confessore in « periculo mortis » e nei casi urgenti*, dans *Il Monitore ecclesiastico*, t. 39, 1927, p. 332-339.

276. Une étude sur *L'adoption familiale. Une loi, une œuvre*, a été publiée par J. DASSONVILLE, dans *Etudes*, t. 194, 1928, p. 214-222.

277. Les droits de l'enfant illégitime ont été exposés par DR. LENZ, *Das Recht des unhelichen Kindes*, dans *Pastor Bonus* (Trier), t. 39, 1928, p. 185-188.

278. H. LANIER a publié un *Guide pratique de la procédure matrimoniale en droit canonique*. Paris, P. Téqui, 1927. In.-8°, IX-83 p.

279. La *Nouvelle Revue théologique*, t. 55, 1928, p. 5-30, a fourni un article intéressant sur *Amour, mariage, chasteté*, par E. MERSCH, S. J.

280. Une statistique détaillée des naissances a été publiée par H. KROSE, S. J., *Geburtenstatistik, Geburtenrückgang*, dans *Staatslexikon*, 5e édit. Vol. II. Fribourg, Herder, 1927. col. 373-383.

V. ÉTUDES DE THÉOLOGIE PASTORALE

281. Signalons d'abord *Tesoro del sacerdote* de J. MACH.-J. B. FERRERES. 16e édit. Barcelone, E. Subirana, 1927, 2 vol. in-8°, XXIV-702 et VIII-806 p. Ces deux volumes sont à la fois un manuel de liturgie, d'éloquence sacrée et de théologie pastorale.

282. Un travail non moins intéressant est celui de A. M. MICHELETTI, *Epitome Theologiae Pastoralis*. Vol. II. *De magisterio pastorali*. Pars I. *De scandalis eradicandis deque pace Christi in regno Christi instauranda*. Turin, Marietti, 1927. In-8°, IX-494 p. A peu près tous les points de la théologie morale y sont groupés et ce n'est certainement pas l'abondance qui manque.

Digitized by Google

283. F. DE SANTA a donné quelques notes de théologie pastorale d'après les prescriptions du nouveau code du Droit canonique dans *Spunti di teologia pastorale conform alle prescrizioni del nuovo codice di diritto canonico*. 4e édit. Turin, Marietti, 1927. In-8°, 296 p.

284. Des indications pastorales à l'usage des séminaires et du clergé ont été fournies par J. BLOUET. *Pour sauver les âmes*. Paris, Giraudon, 1927. In-8°, 510 p.

285. Un manuel de théologie pastorale a encore été publié par G. PICCIOLI, O. F. M., *Manuale di teologia pastorale*. Florence, Libr. edit. Fiorentina, 1927. In-8°, 366 p.

286. Le ministère du pasteur catholique, l'activité et le cercle de son activité ont été décrits par J. NOLL, *Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis*. 2e édit. Wiesbaden, H. Rauch. 1927. In-8°, XXVII-618 p.

287. L'utilité des moyens extraordinaires dans le ministère : conférences, exercices spirituels, missions, etc. a été longuement traitée par JOH. CAPISTRAN, O. M. CAP. *Die Bedeutung der ausserordentliche Seelsorge für die Pfarrei*, dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, t. 81, 1928, p. 37-50.

288. F. X. THURNHOFER a fourni la 4e édition du *Lehrbuch der Pastoral-Theologie*. T. II. *Das Vorsteheramt. Einzelund Gemeinschaftspflege*, de J. VON PRUNER-E. SEITZ. Paderborn, F. Schöningh, 1927. In-8; n° XII-652 p.

289. G. LUCCA a consacré une étude à l'éloquence sacrée d'après les décrets poutificaux : *L'eloquenza sacra secondo i decreti pontifici*. 2e édit. Valle di Pompei, F. Sicignano, 1928. In-8e 180, p. C'est un cours theoretico-pratique à l'usage des séminaires et du jeune clergé.

290. De nouvelles voies pour exercer le ministère dans les grandes villes ont été tracées par L. ENGELHART, *Neue Wegen der Seelsorge im Ringen um die Grossstadt*. 2e édit. Innsbruck, Tyrolia, 1928. In-8° 127 p. Les moyens d'action décrits et les nouvelles voies tracées par l'auteur visent principalement à faire épargner du temps et des forces. Il ne fait pas de vaine critique de ce qui existe, mais donne un exposé positif de ce qu'il y a à faire, des directives concrètes sur l'organisation et la centralisation des efforts.

291. *Le rôle éducatif des dirigeants au patronage* a été exposé par P. DEVROY, dans Collectanea Mechliniensia, t. 2, 1928, p. 340 et suiv.

292. Un manuel pour les apôtres laïques a été publié par J.D.J. AENGENENT-J. H. VISSER, *Handboek voor den leekenapostel*. Utrecht, Futura, 1928. In-8°, 219 p.

293. Un plan d'action pratique pour l'apostolat moderne des laïques a été tracé dans *Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat*. Leutersdorf a. Rh. Johannes- Verlag, 1928. In. 8e, 42 p. Les laïques aideront les prêtres à dresser le *status* de la paroisse. Ils le feront principalement par des visites à domicile dans le quartier

Digitized by Google

qui leur est assigné. L'auteur trace tout un plan d'activité que chaque curé aura naturellement à adapter aux situations et aux besoins de sa paroisse.

294. G. NIEDERGANG. a publié *Le clergé paroissial. Guide pastoral raisonné et pratique à l'usage du clergé.* Paris, Editions Spes, 1927. In-8°, 228 p.

295. Le but et la méthode dans l'enseignement du catéchisme ont été exposés par J. K. SHARP. *Aims and Methods in the teaching of the Catechism*, dans *The Ecclesiastical Review*, t. 78, 1928. p. 597-607.

296. Les *Dossiers de l'action populaire*, 1928, p. 403-408 et 445-454 ont publié un article intitulé *L'urgence actuel de l'apostolat rural* par M. G.

297. Une étude intéressante sur *Les catholiques et le problème du cinéma* a été fourni par A. BROHÉE. Louvain, Secrétariat général d'action catholique, 1928. In-8°, 40 p.

298. Le travail missionnaire de nos jours a été traité par A. FREITAG, S. V. D. *Das Missionswerk von heute.* Münster, Aschendorff, 1928. In-8°, 40 p.

299. P. BOUMARD a publié un travail sur la *Formation de l'enfant par le catéchisme.* T. I *Le pré-catéchisme, le catéchisme, les catéchismes.* Paris, P. Lethielleux, 1927. In-8°, VI-200 p. T.II. *Pratique et plans. Ibid.*, 1928. In-8°, 288 p.

300. Pour terminer, citons un article sur *L'apostolat des malades* qui a paru dans *La Vie Spirituelle*, t. 17, 1928, p. 590-599, de la main de P. B. LEPLUS, O. S. B.

P. AMÉDÉE TEETAERT, O. M. Cap.
Louvain. S. Th. Dr et Mag.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la fondation et de l'Evolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle, par le P. GRATIEN, Paris, Librairie S. François d'Assise, 1928.

L'histoire de l'Ordre des Frères Mineurs est l'histoire d'une longue lutte entre la foi dans un sublime idéal, d'une part, et les complications de la vie terrestre, de l'autre. Pour accomplir parfaitement l'idéal de S. François, il faut l'esprit héroïque à un très haut degré. Or, même parmi les hommes de bonne volonté, c'est le petit nombre qui est capable d'héroïsme.

Néanmoins le S. Fondateur accueillit avec bienveillance dans son Ordre une multitude venue de tous les points du monde. Et voilà en principe, l'origine du grand conflit entre la foi et la prudence humaine qui domine l'histoire franciscaine pendant bien des siècles. Et ce conflit est la cause de l'extrême difficulté qu'il y a d'écrire l'histoire franciscaine avec impartialité. L'historien est susceptible d'être influencé par sa sympathie pour un parti et par conséquent de fausser la narration des événements. En fait pendant des siècles, depuis la période la plus reculée de l'Ordre, le récit de l'histoire franciscaine a été ainsi défiguré par un esprit partisan.

Ce n'est pas le moindre des grands mérites de *l'Histoire de la Fondation et de l'Evolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle* que sa remarquable indépendance vis-à-vis des préjugés. L'auteur a évidemment abordé son sujet du point de vue et dans l'esprit de la science pure. Il cherche la vérité objective. Son ouvrage est de l'histoire pure, nullement l'œuvre d'un apologiste avec une thèse à soutenir : phénomène plutôt rare parmi les écrivains franciscains de l'histoire franciscaine ; phénomène plus rare encore peut-être parmi les écrivains modernes de l'histoire franciscaine en général. En ceci le P. Gratien suit dignement les traces du regretté P. Edouard d'Alençon, *par nobile fratrum*, dans l'érudition franciscaine.

Il n'est pas nécessaire d'ajouter — au moins pour les lecteurs des *Etudes franciscaines* — qu'à cette indépendance remarquable de prévention et de parti-pris, l'auteur unit la puissance de recherche patiente et la volonté indomptable d'établir la vérité, selon qu'elle lui est manifestée au cours de ses recherches. En d'autres termes, il limite ses affirmations de fait aux bornes les plus strictes de l'évidence documentaire. Il laisse à d'autres de traiter de la philosophie ou de la psychologie de l'histoire ; il est lui-même historien purement et simplement. Néanmoins à mesure

Digitized by Google

que *l'histoire* se déroule, les causes et les effets se révèlent comme ils doivent dans toute œuvre historique véridique. Nous voyons ainsi très clairement comment il arrive que la fraternité primitive, tenue par sa foi dans l'idéal et par la personnalité dominante de son fondateur, se développa en société hiérarchique organisée, et comment au cours de son développement, non seulement elle étendit son activité au-delà des limites envisagées par S. François, mais encore comment, dans une certaine mesure, elle changea son caractère primitif, bien que ses principes essentiels continuassent de subsister. Le cardinal Newman l'a bien montré dans son livre *Le développement de la Doctrine* : dans toute société vivante qui veut vivre et durer, le changement est nécessaire. Vivre c'est changer ; être parfait, c'est changer aussi souvent que les nécessités de la vie le requièrent. Seulement, si la société doit être fidèle à elle-même, sa vie perpétuellement changeante doit garder intacts les principes essentiels desquels découle sa vie propre. Ses changements doivent être la croissance de l'arbre qui s'assimile tout ce qui est nécessaire à la plénitude de la vie. Toutefois, au cours de tous les progrès humains, côte à côte avec les transformations légitimes, il y a un apport d'éléments étrangers qui, s'ils ne sont comprimés, tendent à détruire la vraie vie et le caractère propre de la société. — Très clairement, le P. Gratien retrace le cours de l'évolution dans l'Ordre des Frères Mineurs. Elle commença avec l'entrée dans la Fraternité des savants qui désiraient à la fois « perfectionner l'organisation intérieure du nouvel Institut et élargir le champ de l'activité extérieure » (p. 65)

Dans ce but ils cherchèrent à modifier le gouvernement primitif et si simple de l'Ordre, par des règles empruntées à d'autres Ordres ; à introduire les études scientifiques, à assurer leur liberté pour une activité extérieure plus large au moyen de privilèges accordés par le Saint-Siège, et en particulier par l'exemption de la juridiction épiscopale (cf. p. 120 seq.) — A tous ces changements S. François fut d'abord opposé parce qu'il ne les considérait pas comme nécessaires pour atteindre son idéal. Très nettement, et selon nous très justement, le Père Gratien fait voir le réel point de divergence existant entre S. François et les clercs : « *Aux yeux des clercs l'activité extérieure devait, dans une certaine mesure conditionner le genre de vie, la pratique des vertus de pauvreté, d'humilité et de simplicité. Pour S. François au contraire le genre de vie et la pratique de ces vertus devaient conditionner les formes de l'apostolat* ».— Et il ajoute avec raison : « *Toutes les vicissitudes futures de la famille franciscaine naîtront de cette dualité d'idéal.* » (p. 110).

De cette dualité résultèrent en définitive trois partis dans l'Ordre : 1° le parti qui, sagement ou non, soutint le point de vue de S. François : la forme spéciale de vie devait conditionner l'apostolat extérieur ; 2° le parti soutenant que l'apostolat extérieur devait conditionner la forme de vie, alors cependant que ce parti s'efforçait de garder autant que possible la pauvreté et l'humilité de S. François ; et 3° le parti qui plaçait tellement l'activité extérieure avant la forme de vie qu'il s'éloignait même des principes essentiels de la Règle primitive de la pauvreté. L'évolution de l'Ordre, même au XIIIe siècle, montre ces partis déjà formés et en conflit les uns avec les autres. Tout à fait sans passion et

Digitized by Google

avec une richesse d'évidence documentaire, le P. Gratien déroule l'histoire de cette évolution.

Il ne néglige pas les influences extérieures de l'Ordre franciscain, lesquelles n'eurent pas une part médiocre dans la direction de l'évolution, par exemple l'attraction indubitable qu'exerça l'organisation dominicaine (Cf. p. 127, 148, 151-155, 582-591).

Mais le P. Gratien a évité délibérément les aspects spéculatifs, laissant ainsi la place à un autre historien qui pourrait aborder le sujet du développement franciscain d'un point de vue plus spéculatif. Dans les limites qu'il a fixées lui-même, l'auteur a achevé « l'histoire de l'Ordre » la plus savante et la plus lumineuse qui ait encore paru ; il nous a donné un livre indispensable à quiconque étudie sérieusement l'Ordre franciscain, et qui, nous n'hésitons pas à le dire, sera longtemps regardé comme une autorité magistrale.

P. CUTHBERT, O. M. C.

The Capuchins ; a contribution to the history of the counter-reformation, par le P. CUTHBERT O. S. F. C. — 2 volumes. — London Sheed and Ward. — 15, s.

Le Père Cuthbert est connu du public. Parmi les franciscanisants, sa place est au premier rang. Sa vie de S. François est un travail qu'on pourra peut-être égaler. Il sera difficile de faire mieux. Le chef-d'œuvre du Père Cuthbert est certainement son travail intitulé « The Romanticism of Saint François », « l'esprit chevaleresque de S. François ». L'auteur s'y révèle à la fois profond psychologue et écrivain accompli. Son style facile et agréable se prête à toutes les nuances de la pensée. A juste titre a-t-on pu dire de lui que sa pensée atteignait la profondeur allemande et que son style revêtait la clarté de la langue française.

Infatigable, le Père Cuthbert nous offre un autre travail intitulé : « Les Capucins ». Ce n'est pas l'histoire complète de la branche capucine, mais un aperçu, très documenté et très vivant, de ses origines, de ses causes, de son développement et de ses travaux pendant le seizième et le dix-septième siècle.

Ces deux volumes sont, comme tous les ouvrages du Père Cuthbert, d'une lecture facile et intéressante. La manipulation des textes dénichés dans les Archives de l'Ordre, ne permet pas toujours à l'auteur de s'abandonner à ces mouvements oratoires qui naissent spontanément sous la plume de l'écrivain au contact d'une âme telle que celle du Séraphin d'Assise. Nous retrouvons cependant dans cette histoire des Capucins le Père Cuthbert de la *Vie de S. François d'Assise*. A travers son style imagé, nous revivons la vie franciscaine reproduite et revécue par les premiers capucins : même simplicité de vie, même mépris des richesses, même enthousiasme dans la prédication et l'amour des âmes. Le Poverello ne se serait pas trouvé dépaysé dans la société de ces premiers Capucins qui s'inspiraient profondément de la vie et des exemples de leur Père.

Si le Père Cuthbert se contentait d'expliquer les difficultés intérieures de la famille franciscaine, le public pourrait passer indifférent devant les deux volumes de l'histoire des capucins. Mais le cadre nature!, dans

Digitized by Google

lequel l'auteur place son sujet, élargit l'horizon et nous fait toucher à tous les grands événements qui bouleversèrent l'Europe au seizième et au dix-septième siècle. Nous pouvons facilement nous imaginer, en lisant ces pages, les effets salutaires de la réforme intérieure de l'Eglise au seizième siècle si la révolte protestante n'était venue mêler ses flots fangeux à l'activité des grands missionnaires catholiques et transformer l'Europe en un vaste champ de bataille. Comme le fait justement remarquer l'auteur, le mot de « Contre-Réforme » ou « Counter-Reformation », que l'on donne généralement au grand mouvement de renaissance catholique au seizième siècle, n'est pas exact : il pourrait faire croire que le renouveau catholique de cette époque ne fut qu'un contrecoup de la fausse réforme protestante, une contre-attaque, alors qu'il fut en réalité la réaction intérieure et spontanée de la vie catholique contre le sécularisme et le formalisme qui étouffait le moyen-âge à son déclin. L'histoire des Capucins en est la preuve.

L'auteur n'a plus affaire, ici, à un seul personnage, déjà sympathique au lecteur, comme S. François ; mais il s'agit d'un grand mouvement religieux, d'un grand drame, dans lequel les acteurs sont nombreux et de nationalités diverses. Marchant à la suite de son confrère, l'infatigable explorateur de bibliothèques que fut le P. Edouard d'Alençon, le P. Cuthbert a surmonté les difficultés qui se présentaient devant lui.

Les deux chapitres les plus instructifs et les plus intéressants sont, incontestablement, le dixième et le quatorzième, où l'auteur traite, dans le premier, de l'entrée des Capucins en Allemagne, et dans le second des études chez les Capucins.

En quelques années, à la demande des Princes catholiques qui reconnurent en eux des collaborateurs parfaitement équipés dans leur lutte contre le Protestantisme, les Capucins s'établissaient dans tous les pays de langue allemande depuis le Tyrol jusqu'aux portes de la Pologne. C'est alors qu'apparurent en Allemagne trois grandes figures italiennes : Saint Laurent de Brindes, Hyacinthe de Casale et ce génie encyclopédique connu dans l'histoire sous le nom de « Valeriano Magno ». Sans doute ces trois hommes furent brillamment secondés par des religieux d'origine allemande, mais quoique de nationalité étrangère, ils demeurèrent toujours les chefs du grand mouvement religieux en Allemagne.

C'est ici que nous trouvons en opposition avec le Père Joseph du Tremblay et ses confrères, les Pères Hyacinthe de Casale, Valeriano Magno et Diégo de Queroga. Le Père Cuthbert n'approuve pas toujours la diplomatie du Capucin français. Il reconnaît cependant chez tous ces grands hommes un amour sincère de l'Église.

Le chapitre intitulé : « Les Capucins et les Etudes » est, à notre point de vue, le plus important de l'ouvrage. En laissant dans l'oubli et la poussière des bibliothèques les œuvres de nos anciens Pères, surtout des Capucins français, nous avons fait un mal immense à notre Ordre. Nous avons perdu, en partie au moins, le trait définitif du tempérament capucin, ennemi du formalisme et du littéralisme. Sans systèmes ou méthodes, sans moules uniformes qui trop souvent atrophient l'intelligence et paralysent la volonté, nos monastères des seizième et dix-septième siècles étaient des écoles très actives de perfection chrétienne.

Digitized by Google

C'est autant par les livres qu'ils répandaient à profusion autour d'eux que par leurs prédications et œuvres de miséricorde que nos Pères exercèrent une influence si profonde sur la société de cette époque. Aucune science ne leur était étrangère : les sciences naturelles, la philologie, la philosophie, la théologie, l'ascétique et la mystique surtout, trouvèrent dans la branche capucine des intelligences amies. Les publications de ces religieux n'étaient pas le produit de leurs rêveries personnelles. La simplicité et la sincérité, qui furent les qualités principales de la réforme capucine, leur permettaient de tenir leur intelligence en contact permanent avec les dures réalités de la vie et les besoins de la société au milieu de laquelle ils vivaient. Les théories et systèmes de l'Ecole les intéressaient médiocrement. Leur science était éminemment pratique. Leurs livres n'étaient que le rayonnement de leur vie.

Un jour, le Père François Titelman, brillant adversaire d'Erasme, soignait les malades à l'hôpital de San Giacomo. Un de ses amis lui fit remarquer qu'il ferait œuvre plus utile en retournant à ses livres et à ses études. François, montrant ses malades, lui répliqua : « Voici mes livres et je n'en ai jamais eu de meilleurs. »

C'est dans cette éducation complète et pas ailleurs, que l'on doit chercher le secret de leurs succès et de leur influence sur les masses comme sur les élites, à la cour des rois et des empereurs comme au milieu des foules.

L'histoire complète de la branche capucine n'a pas encore été écrite. Le travail du Père Cuthbert n'est qu'une introduction, une indication, un geste précurseur de ce travail gigantesque, qui exigera des hommes animés d'un grand amour de leur Ordre, doués d'un sens critique très affiné et d'une patience d'archiviste, travaillant en collaboration, se complétant et se corrigeant mutuellement.

Les deux volumes du Père Cuthbert seront, très prochainement, nous l'espérons, traduits en français. Aucun historien n'aura le droit de les ignorer. Ils seront lus avec intérêt et profit par tous les enfants de S. François.

P. ELIACIN

Aus dem Leben und Wirken des Kapuziner-Ordens, mit bezonderer Berüchsichtigung der Deutschsprachigen Provinzen. Festschrift zum 400 jâhrigen Jubilâum des Ordens, Herausgegeben von P. Dr CHRYSOSTHOMUS SCHULTE, O. M. Cap. Munchen, 13, Hanns Eder Verlag, 1928. In-4° 190 p.

Un des monuments littéraires les plus intéressants, les plus instructifs, les plus artistiques, qui ont été érigés en l'honneur de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, à l'occasion du quatrième centenaire de son existence est sans conteste celui des provinces capucines allemandes. Cet ouvrage jubilaire a été publié par les soins du R. P. Chr. Schulte. Les différents collaborateurs n'ont pas voulu écrire une histoire complète de l'Ordre, mais seulement dépeindre, dans une série de tableaux, l'origine et le développement de l'Ordre, sa vie et son activité, les luttes et les tempêtes avec lesquelles il a été aux prises, ses peines et ses joies, ses travaux et ses succès, au cours des quatre siècles de son existence. Malgré le but

Digitized by Google

avant tout populaire qu'il vise — il est destiné avant tout aux amis et aux bienfaiteurs de l'Ordre — ce volume renferme un grand nombre de contributions intéressantes pour les historiens qui, généralement, se plaignent de la pénurie de travaux concernant l'Ordre des Capucins. Nous reviendrons dans notre *Bulletin Franciscain* sur les différentes études contenues dans ce bel ouvrage.

P. AMÉDÉE TEETAERT

The Capuchins (1528-1928). **An historical survey**, par A. ZAWART O. M. Cap. Washington, D. C., Capuchin College, 1928. In-8°, 87 p.

Le R. P. A. Zawart consacre d'abord quelques pages éloquentes au précurseur des Capucins, le P. Mathieu de Basci et à l'organisateur de cet ordre, le P. Louis de Fossombrone, qui obtint le 3 juillet 1528 de Clément VII l'approbation officielle du nouvel ordre, dans la bulle : *Religionis zelus*. Il décrit les débuts mouvementés des Capucins, appelés au commencement *Frères Mineurs Ermites* et expose, d'une façon objective, l'origine du capuchon, de la barbe et du nom de Capucins, distinguant adéquatement la légende de l'histoire. Dans un quatrième tableau, l'auteur dépeint dans quelles circonstances l'Ordre des Capucins est né et dans quel but il s'est séparé des Frères Mineurs Observants. Il établit, par le témoignage des derniers Souverains Pontifes, que les Capucins ont le même droit à être appelés Frères Mineurs, c'est-à-dire enfants de S. François d'Assise, que les Conventuels et les Frères mineurs de l'Union Léonienne. Il décrit ensuite le développement merveilleux qu'a pris cet Ordre au cours des siècles. Illustrant ses allégations par des statistiques, il énumère les nombreux religieux, célèbres par leur sainteté, par leur science, par leur action évangélisatrice, par leur charité, par leurs hautes fonctions, qui ont appartenu à l'Ordre des Capucins. Il termine ces esquisses instructives par un aperçu général sur l'arrivée et les progrès der Capucins en Amérique.

Die Schweizische Kapuzinerprovinz. Ihr Worden und Wirken. Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens, hrsg. von M. KUNZLE O. M. Cap. (mit 105 Abbildungen) Einsiedeln, Benziger u. C°., 1928. In-8°, VIII-422 p. F. 10.

Ecrit comme les deux précédents ouvrages, celui-ci édité par nos confrères capucins de la Suisse occupe certainement une place d'honneur. Après deux belles études sur S. François d'Assise et l'origine des Capucins, A. Mullet et S. Wind retracent l'histoire de leur Ordre en Suisse, puis la fondation et l'évolution de cette province florissante. Les premiers capucins, sous les ordres du P. François de Bormio, supérieur de la mission et commissaire général, arrivèrent en Suisse, le 1 juillet 1581, à la demande de saint Charles Borromée, protecteur de la Suisse catholique. D'Altdorf, où ils établirent leur première maison, les Capucins se répandirent bientôt par toute le Suisse. Le P. L. Signer énumère une pléiade nombreuse et glorieuse de théologiens, de philosophes, d'ascètes, de mystiques et d'historiens. Pour renouveler et relever la société et la ramener au Christ, les Capucins suisses se sont servi avant tout du moyen par excellence recommandé par les Souverains Pontifes : le Tiers-Ordre. L'activité dé-

Digitized by Google

ployée par les Capucins suisses à l'égard du Tiers-Ordre a été décrite par les P. Mathis, S. Wind, et P. M. Haberle. De plus, le dévouement des Capucins pour toutes les misères et toutes les infortunes les a rendus populaires et sympathiques dans les milieux les plus divers de la Suisse, comme cela résulte des études de A. Burgler, M. Lunzle et A. Nussbaumer. Fidèles à la tradition de famille, les Capucins suisses ne restreignirent point leur champ d'action évangélique à la seule Suisse, mais ils l'étendirent à d'autres pays, même lointains, à la Russie, à l'Amérique du Nord et du Sud, aux Balkans, au Tanganyka et aux Iles Seychelles. Ce beau chapitre est dû à la plume de O. Hophan.

L'histoire des Capucins étant intimement liée à l'histoire de la Suisse elle-même, ce volume constitue une contribution importante non seulement à l'histoire des Capucins, mais aussi à l'histoire de la république Helvétique. Pour terminer, signalons que cet intéressant ouvrage a été résumé et légèrement retravaillé dans : *Le livre du* IVe *Centenaire des Capucins. Courte Histoire de l'Ordre et de la province Suisse.* Fribourg, œuvre de S. Paul, 1929. In-8°, 142 p.

P. Amédée Teetaert

Der Franziskus-Orden in der Schweiz. Ueberblick über ihre Niederlassungen, entworfen zur Erinnerung an die siebenste Jahrhundertfeier des Hinscheidens des Hl. Ordensstifter Franziskus von Assisi, par A. Burgler, O. M. Cap. Schwyz. Verlag der Drittordenszentrale, 1926 In-8°, 204 p. Fr. 7.

L'archiviste de la Province des Capucins de Suisse a ressemblé dans cet ouvrage plusieurs articles, qui avaient été publiés dans différentes revues sous le titre : « *Die Franziskanerkloster der Schweiz* », dans lesquels il avait condensé tous les renseignements qu'il avait pu trouver sur l'histoire de chacun des trois Ordres en Suisse. Le travail du Père Burgler est donc avant tout un travail de compilation, mais auquel les historiens peuvent avoir recours en toute confiance. Dans la première partie, l'auteur donne l'histoire des trois branches du premier Ordre en Suisse (Conventuels, Frères-Mineurs et Capucins).

Il ressort de cet exposé que les Conventuels et les Capucins étaient les plus vivants et les plus nombreux.

Dans la deuxième partie, l'auteur énumère les quelques couvents du second ordre de S. François, fondés en Suisse, soit qu'ils furent érigés par des religieuses qui suivirent la règle d'Urbain IV, ou par des religieuses qui avaient adopté la réforme de Sainte Colette. La troisième et la dernière partie est consacrée à l'histoire du Tiers-Ordre. Elle comprend quatre chapitres. Le premier retrace l'histoire du Tiers Ordre séculier et décrit les diverses œuvres fondées et organisées par des tertiaires. Le deuxième chapitre est consacré aux ermites qui, sous l'obédience d'un vicaire provincial, professaient la règle du Tiers-Ordre séculier. Il existait en Suisse trois provinces d'ermites-tertiaires. Ces ermites constituaient, d'après l'auteur, la transition entre le Tiers-Ordre séculier et le Tiers-Ordre régulier dont le pape Léon X avait approuvé, en 1521, la Règle. Pour cette partie, vraiment intéressante, nous aurions désiré un exposé plus net et plus développé et des détails plus abondants. Dans

Digitized by Google

un troisième chapitre, le R. P. expose l'histoire des couvents de femmes, où les religieuses avaient adopté la règle du Tiers Ordre, soit d'après les statuts des Conventuels, soit selon les réformes, introduites par les Capucins. Le quatrième chapitre énumère les diverses congrégations religieuses qui ont adopté la règle du Tiers Ordre. Une table alphabétique des noms de lieux et de personnes mentionnés dans le travail, termine cet ouvrage important, qui mérite les meilleurs éloges et les remerciements les plus sincères de tous les historiens de l'Ordre franciscain.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Report of the tenth annual Meeting. Hinsdale Illinois, June 29 — July 1, 1928. (The Franciscan Educational Conference, vol. X. (Brookland Washington, D. C., Capuchin College, 1928. In-8°, XXXIX. 282 p.

La dixième session de la célèbre *Franciscan Educational conference*, dans laquelle les trois branches de l'Ordre franciscain travaillent de concert à la défense des principes et à la diffusion des idées catholiques relatifs à l'éducation, s'est tenue au Séminaire St-Joseph à Hinsdale, dans l'Illinois, à partir du 29 juin au 1er juillet. Les sujets traités dans cette conférence sont du plus haut intérêt. Des personnalités étrangères au monde catholique n'ont pu s'empêcher d'exprimer leur admiration pour les travaux de la *Franciscan Educational Conference*.

Le travail du P. A. Zwart sur l'histoire de l'éducation classique dans l'Église dépasse les limites d'une conférence (p. 1-163). Il conclut que l'Eglise a non seulement favorisé et recommandé l'étude des classiques mais qu'elle a même regardé cette étude comme nécessaire et indispensable pour la formation complète, non seulement de ses enfants en général, mais aussi de ses prêtres. Le P. Zwart fait ressortir aussi dans son étude que les Franciscains, en fils soumis à l'Eglise, ont toujours cultivé avec une certaine prédilection les classiques, de sorte qu'il existe une sorte de proverbe : « Loquitur latine ut frater minor ».

Parmi les autres conférences, signalons celle du P. H. Neufeld sur la valeur des classiques et leur importance pour la culture complète de l'homme. La troisième séance fut occupée par la conférence du P. A. Fromm sur les conditions requises pour admettre des candidats à l'étude des langues classiques et leur conférer des grades. Avec le P. Cuthbert Cotton, nous assistons à un exposé clair et adéquat sur les méthodes et les manuels à employer dans l'enseignement des classiques.

Dans le cinquième rapport sur l'éducation des professeurs des langues clasiques, le P.Th. Ameringer expose des directives bien définies et pratiques pour le choix des professeurs. Il exige qu'ils soient gradués et aient le *donum didacticum* et considère les voyages en Italie et en Grèce comme très utiles et très instructifs. Le P. G. Haezanarek, dans sa conférence sur le problème grec, estime que la connaissance du grec constitue un facteur important dans l'éducation et la formation culturelle et qu'il faut travailler pour conserver au grec sa place d'honneur dans l'enseignement. Le Capucin A. Bary a parlé des traditions dans l'enseignement de classiques en Angleterre. Il s'arrête de préférence à l'université d'Oxford, dont il est d'ailleurs un ancien élève. Une bibliothèque très soignée d'ouvrages nécessaires ou utiles pour l'étude des classiques, composée

Digitized by Google

par le P. Th. Ameringer, clôt ce beau volume. Le professeur des langues classiques à l'université de Washington, J. Deferrari a confessé que c'est la meilleure bibliographie qu'il connaisse. A côté de l'exposé détaillé des différents sujets, des remarques judicieuses et pratiques, amenées par les discussions, complètent avantageusement les développements déjà si féconds à différents points de vue.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Doctrina mariana Leonis XIII. par J. BITTREMIEUX. Bruges, Beyaert, et Paris, A. Giraudon, 1928. In-8°, 172 p.

Après son ouvrage remarquable, « *De mediatione universali B. M. Virgis quoad gratias* », qui a suscité plus d'une controverse intéressante et aigüe, le professeur Bittremieux vient d'enrichir la Mariologie d'un nouvel ouvrage sur le même sujet. Le but de cette nouvelle étude n'est plus essentiellement spéculatif comme dans le premier ouvrage, mais principalement positif, à savoir : rechercher et mettre en lumière la doctrine mariale du grand pape Léon XIII, telle qu'elle est contenue dans les nombreuses encycliques de ce Souverain Pontife.

M. le professeur Bittremieux a divisé son travail en deux parties : une partie doctrinale et une partie documentaire. Dans la première il donne une synthèse harmonieuse et systématique de la doctrine de Léon XIII telle qu'elle est contenue dans de nombreuses lettres et encycliques.

Il en résulte qu'avec l'illustre Souverain Pontife l'auteur distingue une double médiation : une première, exercée par sa coopération à *l'acquisition* de la grâce et une autre, exercée par sa coopération à la *distribution* des grâces. De plus Léon XIII aurait soutenu et défendu la médiation universelle de la Sainte Vierge et aurait fondé sa doctrine sur les mêmes principes et sur les mêmes arguments que l'auteur a allégués et exposés dans son ouvrage : *De mediatione universali B. M. Virginis...* Qu'il nous soit permis de faire remarquer ici à l'éminent professeur que, même si les preuves alléguées étaient suffisantes en elles-mêmes pour prouver la médiation universelle de la Sainte Vierge, il n'en résulterait pas encore que les textes allégués de Léon XIII enseignent, sans plus, la médiation universelle de la Sainte Vierge par rapport à toutes les grâces. Il nous semble en effet, que plusieurs textes, replacés dans leur milieu historique et doctrinal, ne contiennent pas tout ce que l'auteur a voulu en déduire. De plus en plus nous pensons que, du fait que Léon XIII a cité huit ou dix témoignages de Saints Pères et de théologiens, il est hasardé de tirer la conclusion : « Recte itaque, juxta Pontificem, doctrina B. M. Virginis omnium gratiarum mediatricis dicenda est doctrina Ecclesiae, *omnis aetatis, omnisque orbis partis.* »

Dans la deuxième partie, l'éminent professeur énumère et donne le texte des différents documents qu'il a utilisés et d'où il a tiré la doctrine mariale de Léon XIII. Comme il y suit l'ordre alphabétique, il est très facile aux lecteurs de s'y retrouver et de contrôler eux-mêmes les textes étudiés et analysés par l'auteur.

A noter trois citations de S. Bernardin de Sienne (49 et 61), et une de Saint Bonaventure (p. 36), avec un témoignage explicite du même Docteur par rapport au *dominium regale* de la Sainte Vierge : « Mater Domini

Digitized by Google

non erat *ancilla* sed *domina* et *regina*, domina utique omnium, non solum. terrestrium sed et coelestium ad quae se extendit ejus imperium » etc. Qu'une dernière remarque nous soit permise : l'appareil extérieur de l'ouvrage gagnerait beaucoup si les citations étaient plus soignées et si l'auteur indiquait toujours l'endroit précis où les textes sont empruntés. Ceci est principalement négligé aux pages 51-62. Malgré ces quelques remarques, cette nouvelle étude du Professeur J. Bittremieux contribuera non seulement à mettre, dans une vive lumière, la doctrine mariale de l'immortel Léon XIII, presque complètement ignorée, mais aussi à nourrir abondamment la dévotion et la piété envers Marie Médiatrice.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

La Morale laïque, par A. LIBERT O. P. 3e édition, Liége, La Pensée catholique, Quai Mativa, 38 et Paris, Librairie Giraudon, 1928. In-8°, 62 p. F. 2.

L'importance du problème moral découle de sa nature même. Il n'est pas une de ces questions philosophiques dont la discussion demeure confinée dans le champ de l'idée pure et qui n'exerce aucune influence sur la réalité de la vie. Tout en n'ayant pas l'intention d'examiner séparément chacun des systèmes, par lesquels on a essayé de le résoudre, l'auteur s'attache avant tout à démontrer que la morale laïque est inadmissible, soit qu'on l'envisage du point de vue théorique, soit qu'on la considère dans son influence sur la réalité de la vie. L'auteur démontre dans les deux parties de cet ouvrage, que, sous ce double rapport, la morale laïque encourt des reproches qui la dépouillent de toute valeur. Le phénomène de l'obligation morale s'explique directement et immédiatement par la loi qui préside au développement de la nature raisonnable de l'homme. Mais cette loi, à son tour, ne s'appuie que sur Dieu et ne trouve qu'en Lui sa raison d'être et sa force obligatoire. D'où il résulte que supprimer Dieu, c'est ruiner tout l'édifice moral par la base, ou, si l'on préfère, c'est tarir la morale dans sa source. Au point de vue de la vie vécue, l'exclusion de l'idée religieuse enlève à la morale le moyen d'assurer l'exécution de ses lois et de donner l'énergie nécessaire pour réaliser son idéal. Cette exclusion de l'idée religieuse supprime la seule autorité capable de porter l'homme à la poursuivre et la seule sanction efficace pour réprimer le vice et soutenir la vertu. L'auteur fait voir, enfin, que le problème moral ne peut trouver une solution efficace que dans la morale religieuse, enseignée par la raison, dont la révélation divine garantit la vérité et dont le christianisme garde le dépôt sacré.

De la lecture de tout l'ouvrage se dégage la conclusion pratique qu'en présence de la guerre déclarée à l'idée religieuse, le devoir est tout tracé : l'Eglise appelle à soi toutes les bonnes volontés. A mesure que s'accumuleront les ruines causées par le laïcisme, elle apparaîtra de plus en plus comme le seul boulevard de la dignité humaine, de l'ordre social et de la moralité.

P. AMÉDÉE TEETAERT

Semaines sociales de France. Paris. XXe session 1928. — **La Loi de Charité principe de Vie sociale.** J. Gabalda 90, rue Bonaparte. Paris, 6e

Digitized by Google

Naguère on a émis des doutes sur l'efficacité, l'intérêt pratique des Semaines sociales. C'était bien mal connaître l'influence des discours, des rapports lucides, documentés, empreints d'esprit positif, sur la conduite des dévoués, des vaillants, prêtres et laïques, hommes et femmes qui dans les œuvres sociales d'inspiration ou de tendances catholiques s'inspirent des leçons où les maîtres incontestés ont fait passer leur esprit et leur cœur.

Y a-t-il beaucoup de syndicats, d'associations, de groupements fondés dans le but de répandre plus de justice et de charité en France (pour ne parler que de notre pays) qui ne s'inspirent des enseignements des Semaines sociales ? Heureusement le phénomène de la capillarité ne reconnait pas dans le journal à cinq ou trois sous, dans le roman et le cinéma la source unique de sa diffusion. Ne le sait-on pas ? un enseignement venu de haut, savant et austère, filtre souvent jusque dans les masses les moins informées, les pénètre et par mille moyens s'adapte à leurs intérêts, leurs aspirations ou leurs désirs. Les théories nuageuses, sentimentales, claudicantes et assez ésotériques de Jean Jacques Rousseau ont connu une vogue inouïe, une influence impossible à exagérer, on suit leur marche : la science néfaste, l'habileté parfois géniale d'écrivains de toute catégorie : penseurs à la petite semaine, poètes et romanciers, orateurs et journalistes, assouplirent, clarifièrent, vulgarisèrent une doctrine qui sans eux eût péri, inconnue ou délaissée. La lecture de Karl Marx, de Darwin, d'Auguste Comte a-t-elle jamais pu réussir à vous captiver ? *De l'origine des espèces, le Capital, le Cours de philosophie positive* sont des ouvrages parfaitement ennuyeux, de bons soporifiques, mais on sait à quel point ils ont imprégné des millions d'esprits qui n'avaient ni les moyens, ni le temps d'en séparer le venin pour en recueillir les vérités éparses. Et leur pouvoir de séduction n'est pas éteint.

Les Semaines sociales n'ont pas connu ces succès énormes : pourtant, elles ont mis de la lumière dans nombre de problèmes où la morale catholique était aussi intéressée que la vie économique ; des réalisations nombreuses en sont sorties ; les associations patronales et ouvrières, les œuvres de justice et de charité trouvèrent en elles des conseillers, des défenseurs, des pionniers éclairés et persévérants.

Le compte-rendu de la Semaine sociale de France de 1928 est un fort volume de 620 pages aussi dense d'idées que de texte.

La loi de charité, principe de vie sociale : sujet noble entre tous et inépuisable. Combien pratique, puisque la charité, première vertu du christianisme, de par la volonté du Christ, Dieu-Homme, charité par essence, est une des premières bases de la société. Son programme d'action est immense ; même il arrive souvent que la justice incapable de faire entendre sa voix appelle la charité à son secours.

Ce programme, il importe d'en tracer les lignes les plus importantes, d'en indiquer les moyens de réalisation, d'écarter objections, doutes, obstacles qui en entravent la marche. Voici donc des cours, des conférences, des allocutions : « Ombres et Lumières de la vertu de charité, Révélation de la Charité dans la Personne du Verbe Incarné, la divine Charité source de la Fraternité humaine, Charité et Justice, la Charité et le Droit, la Cité sous la loi de Charité, la Charité source de progrès

Digitized by Google

social, la Collaboration des particuliers aux lois sociales, la Charité dans la vie économique, la Charité et les conflits de la vie civique, Patrie et Humanité, la Charité et les Impérialismes, la Charité dans l'Eglise, le rôle de la Charité dans l'apostolat missionnaire, le Problème des classes, la Charité dans la vie professionnelle, l'Eucharistie source de charité, etc...

Je signale comme modèle d'analyse et de mise au point : Charité et Justice du P. Gillet, la Charité dans la vie économique du P. Danset, Patrie et Humanité de M. Maurice Blondel, la Charité et les Impérialismes de M. Lucien Romier, le Problème des Classes du P. Rutten, la Cité sous la loi de Charité du P. Valensin. Ce dernier rapport est une merveille d'exposition et de critique documentée, claire et sereine.

Remarque importante : que de fois les prédicateurs sont embarrassés pour trouver des renseignements, des faits, des textes précis, probants sur certains grands devoirs de la vie chrétienne, sur tel dogme, tel principe parmi les plus grands, les plus profitables de nos croyances ; il leur suffira de lire attentivement les leçons, les conférences des vingt Semaines Sociales de France pour se convaincre qu'ils possèdent là une mine inépuisable d'idées et de preuves très pratiques, très éclairantes pour des auditoires que leurs préoccupations journalières, les événements aussi préparent beaucoup plus qu'on ne le croit généralement à étudier et comprendre ces problèmes. Sans sortir de son terrain et pour y mieux travailler et lutter, le prédicateur rénovera sa manière et entrera en contact plus direct avec son auditoire. N'est-ce pas son but, celui de tous les grands apôtres de l'Evangile ?

P. Louis de Gonzague.

La Grande Faute. Le Problème des Elites par Charles Heyraud. Librairie Académique Perrin. Paris. 15 francs.

Voilà un sujet très ancien, toujours douloureux, et d'une actualité pressante. M. Heyraud a voulu sonder cette plaie, car c'en est une et profonde qui s'élargit et s'étend sans qu'il soit possible de prévoir où et quand s'arrêteront ses ravages.

C'est que la constitution des élites crée ou présuppose l'inégalité, une différenciation plus ou moins marquée, mais toujours réelle et à effets incessants dans tous les corps et institutions de la Cité.

Faut-il former des élites ? Et d'abord les élites sont-elles nécessaires ? Seuls les libertaires, les anarchistes répondront négativement. Et encore ! Leur langage, leur attitude, tels de leurs faits et gestes les classent à part dans un coin sans désagrément de la société et d'où ils seraient bien fâchés qu'on les tirât de force pour les réduire à l'égalité.

Au fait, à part la troupe d'ailleurs nombreuse des ignorants et des paresseux incapables de s'élever, tous de manière ou d'autre, à des points de vue différents tendent à se placer dans un corps à part, dans un groupe plus ou moins divergeant. Le journaliste, le littérateur, le conférencier, l'homme politique, l'artiste, l'ouvrier spécialiste, le petit patron, le chef d'atelier, le propangandiste d'oeuvres religieuses et sociales, le secrétaire de la C. G. T., l'instituteur le plus laïcisant comme le maître d'école catholique, le secrétaire de mairie du village, le cabaretier sont très persuadés qu'ils font partie d'élites sans quoi la société ne pourrait subsister. Les

Digitized by Google

chefs d'industrie, les magnats de la banque et du commerce, les gens de la carrière, les officiers des armées de terre et de mer, sans parler des prêtres et des religieux, ont pour le moins autant de droits à faire valoir en la matière.

Mais en tous ces états ou professions, où sont les élites utiles à la société ? Et quelle doit être leur éducation ? quels défauts, quels vices les menacent ? Si le bien qu'elles peuvent accomplir est grand, sans mesure appréciable, quel mal immense peut sortir de leur action inintelligente ou désordonnée ?

Voilà ce qu'étudie avec hauteur de vues, clarté et grande conscience M. Heyraud. Les vices de notre société actuelle l'ont vivement frappé : crise d'ordre et d'autorité, incompréhension mutuelle des classes, jalousie démocratique, orgueil ou indifférence des classes riches, décadence morale, irresponsabilité dans le monde politique, économique et financier, abaissement de la vie de famille, ruée vers l'or et le plaisir à tout prix, perte de la conscience professionnelle, etc... autant de signes d'une décadence qui serait irrémédiable si la pensée et la pratique chrétienne n'étaient pas encore réelles et abondantes parmi nous. Et M. Heyraud nous donne en racourci le tableau des groupements catholiques où se forment et se fortifient les élites religieuses, intellectuelles et sociales. La jeunesse studieuse s'y présente nombreuse et en belle forme. Ajoutez-y les associations ouvrières, les sociétés d'études, les diverses fédérations d'hommes et de femmes qui luttent pied à pied contre l'invasion des nouveaux barbares.

Donc, des élites se préparent ; mais elles devront grossir leurs rangs, perfectionner leur éducation pour servir plus efficacement la cause de la religion et du pays.

P. Louis de Gonzague.

Correspondance de Paul Claudel et de Jacques Rivière. Plon Nourrit, éditeur, Paris.

La correspondance de Paul Claudel et de Jacques Ricière offre un tableau de psychologie véridique et poignant. On ne s'étonnera pas qu'elle soit incomplète : ce n'était pas pour nous quelle était écrite. Il serait même téméraire de vouloir y découvrir avec certitude les véritables réactions des âmes. Avec la pensée de Claudel concourait le dessin de son écriture. La beauté du jour, l'heure de la poste, d'autres éléments encore auxquels nous ne pouvons songer, et qui marquaient leur effet sur l'âme sensible de Rivière. Répondant, celui-ci pouvait-il mesurer le bien qui venait de lui être fait ? En ce qui lui était offert pouvait-il discerner ce qui demeurerait et ce qui serait perdu, puisque en vérité, tout avait l'air de se perdre.

Cette correspondance pourrait être divisée en deux parties : ne considérant pas ces parties comme accidentelles, elles pourraient fournir quelques lumières sur la psychologie de la conversion. Dans la première les deux esprits prennent leurs positions. Il n'y manque même pas de sûres irritations, et quelques brutalités, où se reconnaît la défense que prend l'homme plutôt de soi-même que de sa doctrine. Ce travail est prodigieusement précipité ; abondance d'explications, précisions violentes, du

Digitized by Google

talent qui se dépense sans ménagement. Chacun se développe, et ils en viennent jusqu'à la douleur. Ils s'arrêtent sur vette voie ; on croirait qu'ils s'estiment égarés, et qu'ils attendent dans leur atonie d'autres lumières et un autre chemin.

L'essentiel est qu'ils ne se quittent pas, ils parlent littérature, et chacun de son oeuvre. Je note que Claudel manque de faire fausse route au moment même où, sans l'avoir reconnu l'un et l'autre, ils cheminent magnifiquement sur la grand'route véritable, qui est secrète. Dans un article de revue, Rivière avait donné une interprétation inexacte d'un passage de Claudel, touchant la distinction substantielle de l'âme et de Dieu. Il s'explique ; il dessine des hypothèses ; si Claudel avait dit ce qu'avait lu Rivière, aurait-il eu tant de tort ? Claudel répond qu'il n'a pas entrepris cette correspondance pour se perdre en des jeux de discussion. Que Rivière lui résiste, c'est la preuve de la tâche que Dieu lui a donnée, mais de résistance, Riviere ne doit pas s'amuser. Le grand poète aurait voulu une lutte continue, corps à corps. C'est une déception, de se reconnaître tant de forces, et de ne plus retrouver leur point d'application !

Est-il des moments où l'on peut sans danger confondre la substance de l'âme et la substance de Dieu ? Le panthéisme n'était pas la maladie deRivière ; s'il s'y attardait, n'était-ce pas qu'il s'occupait librement hors du cercle de sa maladie véritable ? Sans dessein conscient, il suivait le conseil même de Paul Claudel : parler de Dieu, chaque jour, ne serait-ce que pour le nier. Il ne pouvait passer immédiatement d'un état fort, qui était contraire à son âme, à un autre état fort qui lui eût été bienfaisant. Un temps était nécessaire d'attardement dans une région grise : sa vertu n'est pas dans les pensées qui se forment, mais dans l'oubli qu'elles donnent, et dans l'invisible détachement qu'elles opèrent. Il semble peu important qu'une grande partie de cette correspondance s'occupe de questions littéraires, de plans d'avenir matériel : elle était née sous le signe d'une dévorante inquiétude religieuse ! Cependant cette partie même, cette partie mineure, n'est pas inutile pour connaître le sort de cette inquiétude. Il y avait deux actes à cette tragédie ; le premier éclatant, violent, le second détendu et apparemment inefficace ; mais, sous cette double figure humaine, le cheminement de Dieu était continu jusqu'à la communion de Noël.

ANTOINE GOUZE

Saint Vaast fondateur d'Arras par l'abbé E. Guibert préface de M. le chanoine Guillemant vicaire général. Arras. 1928 in-12 de 160 pages prix 7,50.

Dans une introduction critique l'auteur de cette vie de saint Vaast passe en revue les sources de l'histoire de son héros et essaye ensuite de déterminer son pays d'origine, probablement l'Aquitaine. On suit saint Vaast à Toul, à la fin du Ve siècle, où il se rencontre avec Clovis à la conversion duquel il collabore peut-être. Après avoir séjourné quelque temps à Reims dans l'entourage de S. Remy, Vaast fut élevé à la dignité épiscopale avec Arras comme résidence.

Avant de narrer l'épiscopat de Vaast, l'auteur nous fait connaître les origines de l'église d'Arras et démontre qu'il en fut le premier évêque.

Digitized by Google

Ce sont ensuite les 30 années d'apostolat fécond dans la cité Atrebate jusqu'au 6 février 540, où le Maître lui adressa son appel : « Viens, serviteur fidèle, dans la joie du Seigneur recevoir l'éternelle récompense accordée à tes mérites ».

L'auteur de cette intéressante notice termine par un chapitre sur les reliques du saint et son culte, mais ici, pour être complet, il eut été intéressant de rechercher dans la toponomastique, notamment en France, les localités portant les noms de Vaast : St-Vaast-en-chaussée dans la Somme, les trois St-Vaast de la Seine-Inférieure, les deux du Calvados et de l'Oise. La table alphabétique des auteurs et des ouvrages cités est tellement imprécise et incomplète qu'il eut mieux valu ne pas la dresser.

E. H.

Instructions aux fidèles sur le Saint Sacrifice de la messe, par l'Abbé Joseph Biard, Aubanel fils ainé, Avignon, 1927,in-8° 276 pages.

Publié à l'usage des fidèles ce recueil d'instructions pourra aussi fort bien servir aux prédicateurs et leur épargner de longues recherches. Cet ouvrage contient les meilleures explications littérales dogmatiques, historiques des différentes cérémonies de la messe. En écoutant ces « Instructions » l'on entend tous les spécialistes qui ont écrit ou prêché sur ce sujet capital.

P. Godefroy.

L'année préparatoire à la Communion Solennelle par l'Abbé Paul Delbaut, ouvrage précédé d'une lettre de S. E. le cardinal Dubois, archevêque de Paris, Aubanel fils, Avignon, 1927, in-8 couronne, 160 pages ; prix 8,80 francs. (Etranger 9,60).

Le petit ouvrage de M. l'Abbé Delbaut comble une lacune. Il sera fort utile aux prédicateurs de retraite qui sont gêné par le fait que leurs petits auditeurs ont souvent fait la première communion privée. Ils trouveront dans l'œuvre de M. l'Abbé Delbaut à la fois doctrine et histoires présentées d'une manière adéquate à la psychologie enfantine.

P. Godefroy.

A propos de l'Evangile. par G. Hoornaert S. J. avec une préface de S. G. Mgr Heylen, évêque de Namur, Albert Dewit Bruxelles 1928, petit in-8° 484 pages.

Le R. Père Hoornaert a réuni dans ce volume les méditations qu'il a déjà publiées dans « Prêtre et Apôtre », sous la rubrique « Pour la retraite du mois ». L'ambition du R. Père est de faire mieux connaître, donc mieux aimer N. S. Jésus-Christ, le Souverain Prêtre.

Pensées pour des prêtres, prononcées déjà devant des prêtres, ces méditations puissantes, nourries de théologie et de mystique feront d'abord du bien aux prêtres, mais elles seront aussi une nourriture de choix pour les fidèles cultivés et fervents.

P. Godefroy.

Béatitudes. par F. Lavallée, Recteur des Facultés catholiques

Digitized by Google

de Lyon, troisième édition, Emmanuel Vitte. Lyon, Paris. 1927. in-12, 250 pages, pris 9 frs.

Ces méditations, échos des Béatitudes évangéliques, s'adressent à tous les fidèles. Le fond, essentiellement théologique, est rendu par l'auteur, facilement intelligible à tous grâce à une langue simple, souple, imagée, claire, en un mot « évangélique ».

P. GODEFROY

Conférences aux femmes chrétiennes par Mgr DUPANLOUP. publiées par M. le chanoine Delagrange, vicaire général d'Orléans, sixième édition. Téqui, Paris. 1927, in-12, 425 p.

Les rééditions successives de cet ouvrage que le chanoine Delagrange présenta au public pour la première fois en 1880, prouvent qu'il est toujours actuel. En effet le recueil des magnifiques instructions demeurées sans égales, que le grand évêque d'Orléans adressait aux femmes chrétiennes de son temps sur la prière. la dignité de la femme, la mariage chrétien, le monde etc... « restera, pour longtemps encore la vade-mecum des prédacateurs de retraite. »

P. GODEFROY.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JESUS-CHRIST, TOUJOURS !

LES FRÈRES MINEURS FRANÇAIS EN FACE DU PROTESTANTISME AU XVIe SIÈCLE. (1)

(SUITE)

II

LES APOLOGISTE FRANCISCAINS.

A la pentecôte de 1521, le chapitre général de l'Ordre de S. François était assemblé à Carpi (2) en Italie. Il porta ce statut : « Comme il est de notre devoir de nous opposer virilement et intrépidement par les armes spirituelles aux adversaires de l'Église qui dépravent méchamment la foi orthodoxe, et de résister à la pestiférale dogmatisation luthérienne, selon le désir de notre Très Saint Seigneur Pape, le ministre général et tout le chapitre ordonnent tout d'abord de recourir à la prière et d'ajouter chaque jour à toutes les heures canoniales ce suffrage : *Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo...*« Réjouissez-vous, Vierge Marie, seule vous avez détruit toutes les hérésies dans le monde entier, etc. » avec le verset *Ave Maria* et les oraisons *Gratiam tuam* et *Ecclesiae tuae*. Et quant à la messe conventuelle on aura le choix de la troisième oraison, ce sera *Ecclesiae tuae*, pour l'Église.

Puis, il est enjoint à chacun des ministres provinciaux (ils étaient là tous présents) d'organiser la résistance jusqu'au sang par le glaive de la divine parole et par les armes de la sainte théologie : *Divini verbi gladio, et sacrae theologiae telo eidem (haeresi) usque ad sanguinem resistatur.* »

La suite montrera que ce n'étaient pas de vaines paroles. La prière d'abord, la parole et la plume ensuite, enfin la résistance

(1) Voir *Études Franciscaines* de mai-juin 1929.

(2) L. WADDING, *Annales Minorum*, ad ann. 1521, t. XVI, p. 121.

Digitized by Google

par tous les moyens jusqu'à l'effusion du sang. Le programme était simple et vaste, nullement compliqué. Suivant la vieille méthode de l'Ordre, on n'entrait pas dans les détails, chacun restait juge et maître de ses moyens.

Je n'ai pas la prétention de retracer l'histoire complète de la controverse franciscaine en France au XVIe siècle, il faudrait une érudition que je n'ai pas. Je me contenterai d'ouvrir la voie aux chercheurs et de suggérer un beau sujet de thèse aux jeunes savants.

Pendant que les Cordeliers de Meaux bataillaient contre les beaux esprits de Guillaume Briçonnet, on s'inquiétait à Paris de la tournure qu'allaient prendre les événements. Des plaintes arrivaient à la cour, de la part des catholiques zélés, au sujet des erreurs de Martin Luther qu'on laissait impunément se propager dans le royaume. On disait même que des personnages haut placés de l'entourage du roi étaient fortement soupçonnées d'adhérer aux nouvelles doctrines. C'est pourquoi la reine mère Louise de Savoie, chargea un vénérable vieillard de l'Ordre de Saint François, son conseiller en la matière, de s'en ouvrir à la Faculté de théologie de l'Université de Paris. Ce religieux était le P. Gilbert Nicolas, le même qui avait jadis assisté la Bienheureuse Jeanne de France, fille de Louis XI, épouse répudiée de Louis XII, dans ses terribles épreuves. Donc le 7 octobre 1523, le cordelier exposa à la Faculté réunie en séance solennelle qu'il était envoyé par la reine pour avoir l'avis des docteurs sur deux articles qu'il expliqua. Après l'avoir entendu, le syndic Nicolas Bédier fut chargé avec d'autres d'avoir à rédiger la réponse aux deux articles, réponse qui fut envoyée à la reine et inscrite en dix-sept points sur le registre de la Faculté. Quels étaient ces deux articles ? Le ms. (1) qui m'a fourni le renseignement ne le relate pas. Le fait à retenir, c'est que le saint homme avait usé de son influence sur la reine pour aiguillonner la Faculté dans la recherche de l'hérésie.

Dix ans plus tard, deux Franciscains défèrent au Parlement deux propositions erronées de Nicolas Kopp, recteur de l'Université, prêchées dans un sermon aux Mathurins, le 1er novembre 1533. Le recteur, tout dévoué aux idées nouvelles, s'enfuit à Bâle, preuve qu'il ne se sentait plus en sûreté à Paris, et preuve aussi que les Cordeliers avaient vu juste.

On peut bien poser ici la question : que faisaient les évêques

(1) Bibl. nat., Ms. lat. 15445, p. 39-40.

Digitized by Google

à cette époque, eux qui sont les défenseurs nés de la religion chrétienne ?

« Le cardinal de Lorraine va nous répondre en plein concile de Trente, 23 novembre 1562 : « Qui accuserons-nous, mes frères évêques ? Nous ne le pouvons dire sans notre propre honte et vergogne : à cause de nous la tempête et orage est venue. Que le jugement commence à la maison de Dieu et que ceux qui portent les vases du Seigneur soient purgés et réformés. » Et ce cardinal dont le *mea culpa* faisait courber les mitres, était archevêque de Reims, abbé de Saint-Denis, de Fécamp, de Cluny, de Marmoutier, de Souillac, de Saint-Martin de Laon, de Saint-Remy de Reims. Sous Charles IX, écrivait l'ambassadeur de Venise, on faisait marché d'évêchés et d'abbayes comme du poivre et de la cannelle. La correspondance du nonce Dandino relative aux premiers mois de 1579, révèle que sur dix bénéfices neuf étaient obtenus par simonie ; que l'évêché de Lisieux venait d'être accordé à un valet de chiens, qui n'avait pas mis les pieds à l'église depuis dix-sept ans, et l'évêché de Bayonne à un musicien marié. L'évêque de Bazas représentait à Henri III que les bénéfices étaient donnés à une foule de gens incapables ou sans conscience. Même des prélats recommandables se dispensaient de la résidence. Tout un siècle s'écoula sans que le diocèse d'Auch vît un seul de ses archevêques. Lorsqu'en 1588 Limoges recevra son évêque et Luçon le sien en 1604, ce spectacle se sera fait attendre près de soixante ans.

Contre l'hérésie, même, était-il besoin de se remuer ? Pas un évêque, en 1551, n'apparaissait au concile de Narbonne, pas un, en 1564, ne répondait personnellement à la convocation des Etats de Provence, préoccupés du péril. Mais l'hérésie, en revanche, faisait des conquêtes dans l'épiscopat. L'Inquisition romaine, en 1563, cita devant elle dix prélats suspects. Il y avait parmi eux le cardinal Odet de Coligny qui allait bientôt se marier publiquement en soutane rouge ; Jean de Saint-Romain, archevêque d'Aix, qui devait à son tour passer au calvinisme ; Jean de Montluc, évêque de Valence, qui disait à ses diocésains : « Allez à la messe, si vous le voulez, puisque le roi ne le défend pas, mais quant à moi, je n'y mets jamais les pieds. » — Pour qu'on ne m'accuse pas d'avoir cité des faits peu édifiants, je préviens que j'ai sciemment emprunté ce paragraphe à un écrivain d'esprit catholique très sûr, M. Georges Goyau, dans son *Histoire religieuse de la nation française.*

Digitized by Google

Si les piliers officiels de l'Église de France étaient ainsi ébranlés, fallait-il s'étonner si tout l'édifice menaçait ruine ?

Quant à la bataille les chefs viennent à manquer, les plus capables d'entre les soldats prennent d'eux-mêmes le commandement sans attendre une promotion régulière. L'important c'est de vaincre, car l'ennemi n'attend pas.

Écoutons le récit des historiens.

« Une gloire immortelle, écrit l'un d'eux, appartient à ceux qui ont maintenu la vraie foi catholique par le tranchant couteau de la vive parole de Dieu. Or, en ce nombre y doit être mis à juste titre le Révérend Père frère Gilles Cailleau, mineur, jadis provincial de la province d'Aquitaine, lequel en son temps a prêché au pays de Béarn, de Languedoc, Toulouse, Bordeaux et autres lieux, avant les guerres civiles. »

L'une de ses conquêtes, et non la moindre, fut cette Marguerite de Navarre, sœur de François Ier, mère de Jeanne d'Albret, qui côtoya de si près l'hérésie. Dans sa dernière maladie, au château d'Odos, près de Tarbes, elle « reçut l'Extrême-Onction, dit son historien, du cordelier Gilles Cailleau, et mourut en embrassant un crucifix. » C'était en 1549. Ainsi, malgré qu'on ait écrit le contraire, la belle-fille de la Bienheureuse Marguerite de Lorraine, n'aurait pas fini dans le protestantisme. — En 1574, peu après la mort de Gilles Cailleau, l'éditeur de ses œuvres écrivait : « Le malheur étant venu en France qu'on permit aux ministres de la religion prétendue réformée de prêcher par les villes, lors ledit Révérend Père s'opposa comme mur et défense de l'Église catholique. Il exécuta le commandement du révérend Père général de tout l'Ordre qui lui commanda de se tenir à Libourne, port de mer et ville proche de Bordeaux. La grâce de Notre Seigneur a fait par le ministère du Révérend Père que ladite ville s'est maintenue en l'obéissance de l'Église et du roi, tellement que les habitants de Libourne mettent cette devise sur les portes de leur ville : *Et Galli et christiani inconcussi, et Christo et Regi militamus*. Français et chrétiens jamais battus, nous combattons pour le Christ et pour le Roi. » (1)

Nous avons ici une nouvelle preuve que la défense du catholicisme avait été organisée par les supérieurs hiérarchiques de l'Ordre. Si le ministre général avait assigné Libourne comme centre d'action au Père Gilles Cailleau, dans la pénurie des documents connus on peut bien conclure que toutes les régions de

(1) Cfr. *La France franciscaine*, Lille 1912, t. I, p. 215-217.

Digitized by Google

France avaient été pourvues de semblables guetteurs qui veillaient à la sûreté de la foi.

Le concile de Trente avait ordonné de créer dans les chapitres de chanoines la fonction de théologal pour instruire le peuple et le préserver de l'hérésie. Le théologal devait faire deux ou trois fois par semaine, en public et à la cathédrale, aux jours et aux heures déterminés par l'évêque, des leçons d'Écriture sainte ou de théologie. Beaucoup de chapitres, ne pouvant trouver dans leur vénérable corps les compétences voulues, durent recourir aux ordres mendiants. Le premier canonicat vacant devait être affecté à cette importante fonction. A Vannes, frère Olivier de France, docteur de l'université de Nantes, gardien du couvent des Cordeliers de Vannes, fut choisi en 1563 pour être le premier théologal de cette ville. Un auteur de théologie, frère Jean du Douet (1) lui écrit en 1578 : « Je recours à vous comme à un sûr asile et à une ancre de salut, pour que vous me secouriez avec cette piété que vous avez témoignée à l'Église de Dieu. Ils peuvent l'attester les habitants de Dinan, de Saint-Malo, de Nantes, de Rennes et de Vannes, eux qui se glorifient d'avoir reçu de vous un accroissement de foi, comme Milan le reçut de S. Ambroise et Constantinople de S. Jean Chrysostôme. Alors que la fureur des hérétiques sévissait avec une intensité telle qu'on aurait cru l'Antechrist arrivé, vous avez encouragé les fidèles croyants, affermi les hésitants, ramené au troupeau du Christ ceux qui s'en étaient écartés, de sorte que tous ont adhéré à la doctrine orthodoxe, grâce à vos judicieuses exhortations. »

Le même auteur cite à cette date de 1578, comme prédicateurs habituels : à Tours Pierre Bourgogne, à Orléans Maurice Hilaret dont nous reparlerons, à Nantes Julien David, tous cordeliers docteurs de Paris.

En 1571, cinq prédicateurs furent institués à Metz pour endiguer l'hérésie, parmi eux figuraient le gardien des Cordeliers et le Père confesseur des Clarisses. Les Franciscains de Metz n'avaient pas attendu cette date pour s'attaquer au mal. Dès avant 1525, le Père gardien de l'Observance avait été un des premiers à découvrir les erreurs de Jean Chastelain, moine augustin qui fut brulé vif le 12 janvier de cette année.

Le jour de Noël 1524, un Père Cordelier étant allé prêcher à Gorze sur le sujet de la naissace du Sauveur, exposa que la Vierge Marie avait conservé sa virginité non seulement avant son enfan-

(1) *La France francisc.*, 1914-1920, t. III, p. 212-214.

Digitized by Google

tement, mais même pendant et après. Guillaume Farel (que nous avons rencontré à Meaux, dans l'entourage de l'évêque Briçonnet), Farel donc s'était rendu à cette prédication à dessein de contrôler le prédicateur et de prendre sujet de parler sur le premier point où il pourrait se raccrocher. Il se leva, interrompit le prédicateur, criant tout haut d'un ton violent qui lui était naturel, qu'il était faux que Notre Dame fût demeurée vierge après l'enfantement. Ce qu'entendant les femmes de Gorze, étonnées de ce blasphème et de cette effronterie, se ruèrent sur lui, lui arrachèrent les cheveux et la barbe et le déchiraient d'une telle fureur qu'il ne se serait jamais échappé de leurs mains si un capitaine nommé Henri Frank qui commandait dans le fort ne fût accouru promptement avec ses compagnons pour le secourir.

Ce Farel, comme autrefois Goliath, bravait insolemment et défiait les catholiques et provoquait tous les jours audacieusement leurs docteurs au combat. Un célèbre Cordelier, maître en théologie, frère Fidelis, se présenta pour rabattre l'orgueil de ce prédicant. Deux chaires furent préparées vis-à-vis l'une de l'autre, sur une place publique, l'une pour le cordelier et l'autre pour le ministre, qui ne manqua pas de choisir la plus belle, la plus élevée et celle qui lui semblait le plus favorable pour mieux se faire entendre. Farel fut confondu par les textes exprès de l'Écriture touchant la vérité du corps du Christ au Saint Sacrement de l'autel, le mérite des bonnes œuvres, l'Extrême Onction et quelques autres points révoqués en doute par les protestants. Voyant que le moine leur en remontrait, les amis du novateur se jetèrent sur le religieux et l'auraient mis en pièces si les habitants de Gorze ne l'eussent arraché de leurs mains.

Frère Fidelis prêchait alors, en 1543, dans la cathédrales de Metz, avec un tel succès, dit la chronique, que non seulement il maintenait ceux qui n'étaient point encore pervertis, en la croyance de l'Eglise, mais même il remettait tous les jours dans le bon chemin quelques-uns de ceux qui s'étaient égarés. Les Luthériens en crevaient de dépit et tentaient l'impossible pour le faire sortir de Metz. Et comme ils étaient tout fraîchement unis à ceux de Strasbourg, ils les induisirent à écrire au Magistrat de Metz pour se débarrasser du prêcheur trop gênant. Les hérétiques de Strasbourg n'y manquèrent pas, ils trouvèrent dans l'échevinage de Metz des alliés secrets qui sous prétexte de modération empêchèrent les chiens de garde d'aboyer contre

Digitized by Google

les loups. Nous ne savons ce qu'il advint en définitive du bon docteur Fidelis. (1)

Quelque temps après les catholiques de Metz firent venir un autre cordelier. Il était du couvent de Senlis et s'appelait Fremin Capitis. Nous avons de lui plusieurs volumes de sermons, et entre autres ouvrages un livre intitulé : *La sauvegarde et protection de la foi catholique contre les principaux hérétiques de notre temps*, imprimé à Reims en 1579. A la cathédrale de Metz, il s'attacha particulièrement à démontrer que la cène calviniste n'était qu'une action profane.

Voici un controversiste dont les historiens catholiques ne parlent jamais, sans doute parce qu'ils l'ignorent.

Le P. Ange Justiniani, commissaire du ministre général sur toutes les provinces françaises, étant à Paris, en 1560, eut avis du pernicieux colloque qui se faisait à Poissy, tout étonné que l'on mettait si légèrement la foi catholique en compromis. Il y alla, et assista aux disputes des hérétiques contre les catholiques. Voyant d'une part que Théodore de Bèze alléguait faussement le grec, changeant les syllabes et articles de cette langue pour faire cadrer le sens de la sainte Ecriture à la confirmation de son hérésie : et remarquant d'ailleurs, que nos docteurs catholiques qui n'étaient pas versés en ladite langue grecque (pour n'être pas encore en vogue par la France), ne satisfaisaient pas entièrement aux arguments fallacieux de cet impudent hérétique, de sorte qu'il semblait que la reine mère, Madame Catherine de Médicis (laquelle présidait en ce colloque), inclinait à donner sentence au préjudice de la foi. Ce vénérable Père Cordelier se lève, et au milieu de l'assemblée, s'adressant à la reine, lui dit : « Madame, encore que je ne suis pas des convoqués en ce colloque, néanmoins les affaires de mon Ordre m'ayant amené en ces parties, je ne puis comme enfant de ma mère l'Eglise garder le silence contre les faussetés qui ont été alléguées devant votre Majesté. » Alors, comme le grec était sa langue maternelle, il reprit tous les passages que l'hérétique Bèze avait allégués et falsifiés, les récita fidèlement tout du long au même langage grec, leur donnant le vrai et légitime sens littéral, ce dont Bèze se trouvant muet et confus, la vérité de la religion chrétienne demeura victorieuse. De quoi tous les bons chrétiens ont de

(1) MARTIN MEURISSE, *Hist. de... l'hérésie dans la ville de Metz*, Metz 1642, p. 12, 66, 69, 82, 84, 206 ; *La France franciscaine*, 1921, t. IV, p. 437.

Digitized by Google

l'obligation à ce vénérable religieux. — Ange Justiniani (1) devint dans la suite évêque de Genève et fut l'avant-prédécesseur de S. François de Sales.

Le P. Jean Sonet, (2) de Vesoul en Franche-Comté, docteur de l'université de Dôle, était lui aussi un prédicateur fameux. C'est grâce aux sermons enflammés qu'il faisait tous les jours que la foi catholique a été conservée dans la ville d'Autun, pendans les premiers troubles des Calvinistes. Ces sectaires étaient si montés contre lui qu'ils cherchaient tous les moyens pour le massacrer ; mais l'évêque le garda dans son palais et les catholiques bien armés le conduisaient en chaire, de sorte que les hérétiques ne purent attenter à sa vie. Ils s'en vengeaient en semant des libelles dans les rues contre lui, et en attachant des grelots et des sonnettes à leurs petits chiens qu'ils appelaient *sonnets*, par allusion au nom de ce bon prédicateur.

L'historien Jacques Fodéré (3) écrit du Père Jean de Cathalando : « J'ai eu le bonheur de le voir en mes jeunes ans... Jusqu'à la fin de ses jours, en 1570, il a été un des plus zélés et sérieux prédicateurs de son temps, et grand fléau des hérétiques en laquelle fonction il s'est comporté si fervemment que j'oserais dire que c'est un de ceux qui ont plus vivement et utilement soutenu la foi catholique pendant les premiers et seconds troubles de ce royaume, contre l'impiété des Calvinistes, principalement à Dijon où lui et un Père Jacobin prêchèrent alternativement tous les jours un an entier. Et ce avec un tel fruit, que par la grâce de Dieu cette belle et magnifique ville fut préservée de la pestiférée doctrine de Calvin. »

Le P. François Dahy (4) était également l'un des plus zélés, fervents et hardis prédicateurs de son temps à reprendre les vices, sans épargner ni les grands ni les petits. Et c'était avec une telle véhémence qu'il faisait trembler ses auditeurs ; il leur imprimait une si grande horreur du mal qu'il en convertissait tous les jours un certian nombre à pénitence. Il n'était pas moins véhément contre les hérétiques qu'il foudroyait par sa profonde doctrine. Ayant l'honneur de l'accompagner dans un carême qu'il prêchait à Paris, à Saint-Germain l'Auxerrois, raconte le même auteur, je voyais qu'il courait souvent risque d'être tué,

(1) J. Fodéré, *Narration...* p. 946.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 689-691.
(4) *Iid.*, p. 737.

Digitized by Google

si bien que les notables de la paroisse organisèrent une escorte de gens armés qui venaient le quérir et le ramener tous les jours au couvent, et demeuraient ainsi en armes aux portes de l'église pendant la prédication, de crainte qu'on ne lui tirât quelque coup d'arquebusade en chaire. »

L'historien contemporain de la province de Bourgogne écrit que les Cordeliers du couvent de Cluses (1) « par leur rare doctrine, ferventes prédications, probité de mœurs et sainte vie, ont si utilement profité en l'Eglise de Dieu, que les hérésies qui avaient pris si profonde racine et étaient en si grande vogue en ce pays de Faucigny, prirent bientôt fin, furent complètement éteintes, et le peuple si bien instruit et édifié qu'à présent c'est l'un des dévots et bons catholiques des Etats de Savoie. »

Il cite encore : François Bouet (2)... grand prédicateur et formidable fléau des hérétiques durant les premiers et seconds troubles du royaume et, tellement facond en savoir, qu'il a prêché à Châtillon-sur-Seine, 14 ans continus, où il était aussi bien vu et entendu sans ennui de ses auditeurs à la fin de si longues années qu'au commencement.

A la collégiale d'Avallon, c'est François Marcou (3), docteur de Paris, qui remplit la fonction de théologal et combat l'hérésie. A Lyon, c'est frère Jean Henry (4), évêque de Damas, auxiliaire de l'archevêque, grand défenseur de la foi contre les luthériens. A Troyes, c'est Simon de la Porte (5), qui, de concert avec le prieur des Jacobins, s'oppose à l'évêque calviniste et maintient l'orthodoxie. A Toulouse, c'est Melchior Flavin (6), prédicateur de Henri II, pénitencier de S. Pie V, qui dédia à Charles IX son livre du règne du Christ ; il mourut à Toulouse en odeur de sainteté. C'est Jean David, (7) du couvent de Toursqui toute sa vie combattit les calvinistes etles démasqua dans les réunions contradictoires. Enfin, c'est PierreBourgogne (8) qui pendant quarante ans fut le prédicateurattitré des Blésois, préserva leur ville de l'hérésie et fit bâtir l'église aujour'dhui cathédrale.

Il faut au moins mentionner Simon Fontaine (9), du couvent de

(1) *Ibid.*, p. 844.
(2) *Ibid.*, p. 359.
(3) *Ibid.*, p. 914.
(4) *Ibid.*, p. 605.
(5) *Arch. francisc., hist.*, 1910. t. III, p. 311.
(6) SBARALEA, *Suppl. ad Script.* O. M., Rome 1921, t. II p. 245.
(7) *La France francisc.*, t. III, p. 360.
(8) *Ibid.*, p. 359.
(9) *Ibid.*, t. I, p. 314.

Digitized by Google

Sens, auteur de l'*Histoire catholique de notre temps, enrichie de plusieurs choses notables depuis l'an* 1546 *jusqu'à l'an* 1550. Noël Taillepied, (1) cordelier de Pontoise, publia en 1577 les vies de Luther, Carlostadt, Pierre Martyr. A la suite de ces écrivains il faut citer un mineur de Bourgogne, Nicolas Grandis (2), commentateur de saint Paul en 1537 et 1546. Contrairement à beaucoup d'autres, il crut que pour ramener les hérétiques il fallait employer la mansuétude évangélique. S'il vécut encore jusqu'aux guerres de religion, les événements durent lui dessiller les yeux.

Si nous connaissons l'histoire de l'apostasie de Genève, nous le devons à une humble Clarisse de cette ville, Jeanne de Jussie (3) femme de beaucoup d'esprit, qui nous a laissé dans un style charmant le récit des abominations commises par les protestants. La pieuse moniale n'a rien de la pruderie moderne, elle raconte les faits dans la simplicité de son âme. Un cordelier de Bourgogne, Jean de Gacy (4) a publié, lui aussi, vers 1535, *La déploration de la cité de Genève, sur le fait des hérétiques qui l'ont tyranniquement opprimée.*

Il est fastidieux de citer des noms et des éditions d'ouvrages. Il semble que l'on peut synthétiser l'ensemble des prédicateurs du XVIe siècle dans la personne du P. Jean Barrier (5), gardien des Cordeliers de Provins et théologal de Saint-Quiriace et de Notre-Dame-du-Val de la même ville. En l'entendant nous aurons une idée moyenne de tous les autres.

Donc en 1560, durant la minorité de Charles IX parut un édit de liberté de religion, ordonnant aux juges des villes et villages de visiter les prisons et d'en faire sortir les détenus, pour cause de religion prétendue réformée. Défense fut faite aux catholiques de les injurier, sous peine de châtiment corporel, et ordre donné aux uns et aux autres de vivre paisiblement comme frères et amis, sans s'appeler *huguenots*, ni *papaux* et *tisons du purgatoire du pape*. — L'édit fut publié à Provins par quelques curés et le prédicateur des Jacobins, mais les autres curés ni le prédi-

(1) *Etudes franciscaines*. t. VI, p. 655 ; SBARALEA, *Suppl.* 1921, p. 262.

(2) SBARALEA, *Suppl., ad Script.*, 1921, p. 274.

(3) *La Fracne francisc.*, t. II, p. 15.

(4) J. BABELON, *Bibliothèque française de Fernand Colomb*, p. 71 ; FODÉRÉ, *Narration...*, p. 844.

(5) Tout ce qui concerne le P. Barrier est extrait des *Mémoires de Claude Haton contenant le récit des évènements accomplis de* 1553 *à* 1582, *principalement dans la Champagne et la Brie*, publiés par Félix Bourquelot, Paris, 1857, 2 vol. in-4. (Collect. des *Documents inédits sur l'Histoire de France* ; 1ere série, Histoire politique).

Digitized by Google

cateur des Cordeliers, qui était notre maître Barrier, n'en voulurent rien faire, sinon que ce dernier, au commencement de son sermon, le publia en ces termes : « On m'a aujourd'hui apporté un papier écrit, qu'on m'a dit être la copie d'un édit du roi, pour vous le publier. On veut que je vous dise que les chats et les rats doivent vivre en paix les uns avec les autres, sans se faire de mal, et que nous autres Français, c'est à savoir les hérétiques et les catholiques nous fassions ainsi, parce que le roi le veut. Je ne suis ni crieur public ni trompette de la ville pour faire de telles publications. Dieu veuille dans sa miséricorde avoir pitié de son Eglise et du royaume de France, car les deux ensemble sont prêts de tomber en grande ruine. Dieu veuille donner bon conseil à notre jeune roi et inspirer ses gouverneurs à bien faire ; ils commencent bien mal leur gouvernement, mais c'est en punition de nos péchés. » — Le chroniqueur écrit : « Il ne fut fait aucun mal au P. Barrier pour avoir ainsi parlé. » — Le même continue : « A Provins le nombre des huguenots augmenta, plusieurs jeunes gens abandonnèrent le catholicisme, et n'eût été le zèle des prédicateurs, un bien plus grand nombre, tant de jeunes que de vieux serait passé à l'hérésie. Parmi les prédicateurs travailla fort notre maître Jean Barrier qui réfutait vaillamment en ses sermons la doctrine luthérienne, c'est pourquoi il était mal vu des huguenots qui l'appelaient *cagot* et *faux renard*.

Ces hérétiques se voyant si bien démasqués obtinrent de nouveau en 1561 des lettres royales enjoignant aux prédicateurs, sous peine de mort, de ne point exciter leurs auditeurs à la révolte, sous prétexte de religion ; de ne plus parler des huguenots, de ne plus prononcer ce nom ni celui de Calvin, Béze, Pierre le Martir, Malo, ni aucun autre de ce genre ; mais de prêcher l'Evangile à leurs auditeurs, si bon leur semblait. — A Provins les huguenots se hâtèrent de publier l'ordonnance et de la signifier aux prédicateurs. Jean Barrier qui prêchait cette année-là, dans l'église de son couvent, ne leur fit aucune réponse, mais monté en chaire il lut le mandement du roi et s'exprima ainsi : « Or, çà, Messieurs de Provins, moi et les autres prédicateurs de France, que devons-nous faire ? Devons-nous obéir à ce mandement ? Que vous dirons-nous, que prêcherons-nous ? L'Evangile, dira monsieur le huguenot. — Oui, da ; dire que l'erreur de Calvin, de Martin Luther, de Bèze, Malo, Pierre Martir et autres prédicants, avec leur doctrine erronnée, maudite et condamnée par l'Eglise depuis mille ans, et plus tard par les conciles géné-

Digitized by Google

raux ; dire qu'elle ne vaut rien et qu'elle est damnable, n'est-ce point prêcher l'Evangile ? Dire que les huguenots de France sont méchants, apostats d'avoir renoncé à la véritable Eglise catholique, pour suivre l'hérétique, n'est-ce point prêcher l'Evangile ? Dire qu'on se donne garde de leur doctrine, de les écouter, de lire leurs livres ; dire qu'ils ne tendent et ne cherchent qu'à faire séditions, meurtres, et destructions, comme ils ont commencé à faire à Paris et en quantité d'endroits du royaume, n'est-ce point prêcher l'Evangile ? — Mais quelqu'un pourra m'objecter : Attention, frère, que dites-vous là ? Vous n'obéissez pas à l'édit du roi, vous parlez encore de Calvin et de ses compagnons, vous les appelez eux et ceux qui tiennent leur opinion, hérétiques et huguenots ; on vous accusera devant la justice, vous serez mis en prison et pendu comme séditieux. Je vous répondrai : C'est bien possible qu'il en soit ainsi, car Achab et Jésabel ont bien fait mourir les prophètes de Dieu en leur temps, et donné toute liberté aux faux prophètes de Baal.

Or, frère, vous en dites trop, vous serez pendu. — Eh bien, de par Dieu, ce sera un moine cordelier pendu ! Il en faudra donc pendre beaucoup d'autres, car Dieu, par son Esprit-Saint, inspirera les piliers de son Eglise à soutenir jusqu'à la fin le bâtiment, qui ne ruinera jamais jusques à la consommation du monde. quelques coups qu'on leur baille. »

Ceci dit, il recommanda aux prières du peuple l'Eglise catholique, la personne du roi et les gouverneurs, que Dieu les conservât et leur inspirât d'agir pour l'honneur divin et le profit de la république chrétienne. Puis, il continua son sermon qui consista à réfuter par le témoignage de l'Ecriture les erreurs de Luther, Calvin et autres, ainsi que les passages de l'Evangile qu'ils avaient falsifiés. Toute sa vie il ne cessa de découvrir les ruses des huguenots.

Jean Barrier n'était pas que controversiste, c'était aussi un apôtre et un convertisseur. Le fait suivant le montrera. Un prêtre chantait la messe dans la Sainte-Chapelle du Palais, à Paris, devant une notable assistance. Aux premiers rangs se trouvait un huguenot simulant le bon catholique, s'agenouillant, se signant comme les autres. Mais lorsqu'après la consécration le prêtre eût élevé la sainte hostie pour la présenter aux adorations du peuple, le huguenot se précipita vivement à l'autel, arracha l'hostie, la jeta à terre et la piétina en haine de la religion catholique. Après une minute d'étonnement la foule se rua

Digitized by Google

sur ce sacrilège, l'abîma de coups de pieds et de coups de poings et le livra à la justice du Parlement qui le condamna à avoir la main coupée et à être brûlé vif. C'était pendant le carême de 1563. Afin de sauver l'âme de ce malheureux on pria le P. Barrier d'aller le voir. Il trouva devant lui plus qu'un hérétique, un athée. L'éloquent prédicateur l'instruisit et l'amena à reconnaître un Dieu en trois personnes et à espérer son salut par Jésus-Christ fils de Dieu. Le prisonnier demanda pardon de son forfait et de ses autres péchés, et le cordelier implora pour lui en chaire les prières de ses auditeurs.

Voulez-vous un spécimen de la façon dont Jean Barrier commentait l'Écriture et l'appropriait aux événements ? Écoutez : En 1568 l'édit de liberté dont il a été question plus haut fut rapporté à l'instance des catholiques. Seule la religion catholique avait droit de cité dans le royaume. A Provins on fit une grande procession à laquelle assistèrent plus de deux mille personnes et dans le nombre des magistrats soupçonnés d'hérésie. Le prédicateur prit pour texte le premier verset du cantique de Moïse : *Cantemus Domino ! Gloriose enim honorificatus est : equum et ascensorem projecit in mare.* « Chantons au Seigneur, il a merveilleusement manifesté sa gloire, il a renversé dans la mer cheval et cavalier, » allusion à l'armée de Pharaon engloutie dans la Mer Rouge. Il n'interprêta que ce verset, dit le chroniqueur, mais il l'appropria fort bien à la circonstance, appelant Monsieur le prince de Condé, chef des protestants, le cheval où étaient les prédicants et ministres huguenots, qu'il nomma les piqueurs, pour le faire courir çà et là par leur doctrine satanique à laquelle il tournait visage de toute part, ainsi que fait un cheval qui est mené par un bon piqueur et conducteur. Il le compara lui et sa cohorte de huguenots, à Pharaon et à sa cavalerie qui poursuivaient les enfants d'Israël, et furent engloutis dans les flots. C'est pourquoi, Moïse se voyant délivré, lui et les siens, de la tyrannie de ce cheval Pharaon et son piqueur, chanta à Dieu ce cantique. Bien que, dit-il, le prince de Condé, cet autre Pharaon, et sa cohorte, ne soient pas encore exterminés et morts à la suite de sa persécution contre les catholiques, néanmoins la France se doit de chanter ce cantique, en raison de la révocation des édits que le roi avait portés durant sa minorité, édits contraires au salut du peuple français que le Seigneur lui avait donné en garde, édits tout à l'avantage des huguenots. — Et maintenant, s'écrie l'orateur en terminant son sermon, je serai

Digitized by Google

heureux de mourir quand il plaira à Dieu, car l'erreur n'a plus de droit et ses prédicants sont chassés hors de France. — Il ne mourut pourtant que deux ans après, en 1570. Le chroniqueur contemporain qui nous a conservé ces détails, résume ainsi son impression : Frère Jean Barrier « avait fort travaillé depuis quinze ans pour résister aux huguenots et à leur fausse doctrine. Il faut confesser qu'avec Dieu il fut le conservateur de la foi catholique à Provins, et que sans lui il y aurait eu au dit Provins douze fois plus dehuguenots qu'il n'y en a eu. » — C'est un éloge qui peut être appliqué à beaucoup de cordeliers français.

Instruire les catholiques, les prémunir contre le venin de l'erreur, c'est bien. Mais les organiser entre eux pour les maintenir et les fortifier, c'est encore mieux. Telle fut l'œuvre d'un des plus fameux franciscains du XVIe siècle, Christophe de Chefontaine (1) ou Penfentenyou, natif de la Basse-Bretagne. Il consacrait ordinairement onze heures par jour à l'étude. On lui doit un certain nombre d'ouvrages de controverse, et entre autres un traité qui a établi sa réputation : *La défense de la foi de nos ancêtres, contenant quinze chapitres où sont déclarés les stratagèmes et ruses des hérétiques de notre temps*, imprimé à Paris en 1570. L'année suivante il était élu ministre général de tout l'ordre de S. François. C'était le premier français qui gouvernât l'ordre depuis le XIVe siècle, et après lui il ne s'en est point trouvé d'autres pour remplir cette charge. Pendant les huit ans de son généralat je laisse à penser si les Cordeliers français furent stimulés dans leur zèle contre l'hérésie. Il obtint du pape Grégoire XIII une bulle lui permettant d'instituer et de faire ériger partout des Confréries du Saint-Sacrement. Qu'on me comprenne bien. Je ne prétends pas qu'avant lui il n'y ait pas eu d'association eucharistique. Notre Bx Bernardin de Feltre en avait établi en Italie au XVe siècle et les Dominicains en avaient érigé en France. Mais en présence des négations et des profanations des protestants à l'égard de l'un des plus grands dogmes chrétiens, il fallait étendre et intensifier le mouvement de dévotion envers le Saint-Sacrement. Ce n'était pas seulement à la Fête-Dieu que la sainte Hostie était environnée d'honneurs qu'on n'aurait pas rendu à un roi, mais toutes les fois qu'elle était portée aux malades, elle était accompagnée d'un cortège d'adorateurs portant des cierges autour du dais et se chargeant

(1) *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II. col. 2352.

Digitized by Google

au besoin de la défendre contre les insultes et les attaques des hérétiques. Jusqu'à ces derniers temps on pouvait encore voir dans certaines paroisses de la Basse-Bretagne des paysans portant un ostensoir en drap sur le dos de leur vêtement. Je ne serais pas éloigné de croire que l'usage en remontât à leur compatriote le P. Christophe de Penfentenyou.

Une autre confrérie plus célèbre est également son œuvre. Je veux parler de la confrérie des Pénitents à cagoules qui eut tant de vogue pendant la Ligue. Nous avons ici le témoignage très explicite de l'auteur lui-même dans son livre imprimé à Paris en 1583 : *Apologie de la confrérie des Pénitents, érigée et et instituée en la ville de Paris, par le très chrétien roi de France et de Pologne, Henri troisième de son nom.* Il s'adresse au roi : «...Il ne faut pas s'ébahir si nos Français ont tant parlé et contredit à la nouveauté de la dévotion et exercice des œuvres de piété et pénitence que votre Majesté a instituée, cette année, en sa ville de Paris : car, quoique je fusse alors bien loin de Paris, mes oreilles retentissaient du bruit des paroles et arguments que chacun opposait à cette bonne et vertueuse nouveauté, et je me trouvais parfois fatigué d'y répondre. Je n'en étais pas autrement étonné, vu que six ans auparavant j'avais été en semblable peine à défendre la confrérie des Pénitents de Lyon fondée par moi à la requête de plusieurs des principaux personnages de cette ville, notamment du sieur de Perac, lesquels prirent l'habit que j'avais préalablement béni. Sa majesté voulait depuis longtemps instituer à sa cour une semblable confrérie, mais quelques-uns l'en avaient dissuadée. Toutefois passant à Lyon l'an dernier et ayant vu les dévotions et bonnes œuvres de ladite confrérie, elle en fut tellement édifiée qu'elle se résolut de mettre à exécution son pieux projet. »

Nous avons encore les Statuts très détaillés de la confrérie des Pénitents gris fondée au couvent des Frères Mineurs de Montpellier en 1570. Elle dura sept ans, jusqu'à la prise de la ville par les huguenots. Le culte catholique fut supprimé et avec lui toutes les associations pieuses.

A l'inverse des confréries de « métiers » spécialisées étroitement dans leur objet, les compagnies de Pénitents formaient des groupements nombreux et d'une cohésion parfaite sous une stricte discipline. En outre, leur composition variée favorisait

(1) L. GUIRAUD, *Les Pénitents Gris de Montpellier*, 1913. In-8° de 23 p. (Extrait du *Bulletin des Pénitents blancs*, mars-mai 1913).

Digitized by Google

l'aide réciproque, le secours mutuel, si remarquable à noter, surtout dans la maladie. Car un seul métier déshonnête était cause d'exclusion et, du noble au plus humble ouvrier, la confrérie embrassait toutes les classes. Elle constituait donc une force sociale considérable mise au service du catholicisme. Les calvinistes ne s'y trompaient point et ils luttèrent toujours avec acharnement pour la suppression des Pénitents. Ils en avaient un autre motif.

Ce n'est pas seulement par la puissance du nombre et de la solidarité que les Pénitents leur étaient redoutables, ils étaient appelés encore à s'imposer par l'ascendant moral. Leur nom même indiquait cette mission volontairement acceptée de régénérer la société catholique relâchée ; leur règle en témoigne incontestablement, et voilà pourquoi les Statuts des Pénitents gris de Montpellier, approuvés par le gouverneur de la ville, le 23 mai 1571, sont d'un intérêt extrême. C'est la législation du Tiers-Ordre de Saint-François adaptée à l'époque et au milieu, et opérant sous une forme rajeunie la réforme religieuse et sociale, comme au XIIIe siècle. — Ce mouvement laïc est à étudier de près.

Un autre moyen pour affermir la foi du peuple chrétien et confondre l'hérésie, était la tenue des chapitres provinciaux. Aujourd'hui un chapitre se célèbre sans bruit. Les supérieurs des couvents et le conseil de la province règlent leurs affaires entre eux, et c'est fini. Autrefois un chapitre était un événement dans la cité qui avait l'honneur d'être choisie pour cette réunion. On peut le comparer assez exactement avec nos congrès eucharistiques. En 1482 cinq cents cordeliers assistaient au chapitre, provincial rassemblé à Amiens. Trente ans plus tard, en 1512, le chapitre de Metz comptait 297 franciscains, et sur ce nombre vingt-deux docteurs et cinquante-trois bacheliers en théologie, quarante-sept gardiens et cinquante et un discrets ou délégués des couvents. Processions, thèses publiques sur des matières théologiques, sermons, parfois représentation d'un mystère, tout était mis en œuvre pour capter la confiance du public Ainsi à Besançon, en 1453, on joua la danse macabre où la mort vient prendre un personnage dans tous les rangs de la société et lui dit son fait en l'entraînant dans la tombe. Au milieu du XVIe siècle un élément nouveau vint s'ajouter aux thèses de jadis qui devaient être de simples exercices scolaires, c'étaient les

(1) Voir Supplément du *Glossarium* de Du Cange, au mot «Machabaeorum».

Digitized by Google

disputes réelles avec les protestants qui venaient poser des objections aux capitulaires.

Nous en avons un exemple au chapitre de la Province de Touraine en 1566, à Châteaudun, où figuraient plus de deux cents religieux. Un ministre de la réforme, Godet, se présenta pour établir ses faux dogmes. Frère Maurice Hilaret, un de nos futurs ligueurs, qui avait alors 27 ans, fut chargé de lui répondre. Le jeune moine le convainquit si bien de fausser les textes de l'Écriture que les femmes et les enfants s'en moquaient dans les rues et le traitaient de jongleur. On en fit même le proverbe : *Comme Godet tu en abuses.* — Vingt-cinq ans plus tard un admirateur d'Hilaret chantait son succès en ces vers. :

Là ce sot de Godet qui fait en l'Écriture
L'entendu, sera peint d'une sotte peinture :
Jà je le vois moqué, jà je vois un chacun
Lui faire la huée aux rues de Châteaudun,
Jà je le vois barbouillé, et là la populace.
De femmes et d'enfants son habit lui tirasse.
Gros asnier, qui faisant du docteur de la loi,
Voulait ou bien te vaincre, ou s'égaler à toi,
Mais ayant détourné discrètement sa ruse,
On fit ce quolibet, que *Godet en abuse.*

Après ce triomphe qui eut du retentissement, Charles IX voulut le voir. Il exposa en résumé devant le roi et le cardinal de Lorraine le thème de la controverse. Depuis lors le monarque le tint en grande estime.

Si un chapitre provincial était toujours un événement, un chapitre général de tout l'Ordre de Saint François devait l'être bien davantage à la fin du XVIe siècle. Le ministre général Christophe de Cheffontaine, avant de sortir de charge, résolut de rassembler à Paris l'élite de l'Ordre, sans doute pour montrer à la France que la religion catholique avait dans les Cordeliers de nombreux et puissants défenseurs, et pour donner à ses moines venus de toutes les parties du monde l'impression que la France n'était pas devenue huguenote, comme nos ennemis cherchaient à la faire croire à l'étranger.

A cette occasion le fameux René Benoît, angevin, docteur en théologie, curé de Saint-Eustache, surnommé le pape des Halles, composa une brochure intitulée : *Exhortation aux français et principalement Parisiens de recevoir humainement et chrétien-*

(1) *Etudes franciscaines*, t. XV, p. 426.

Digitized by Google

nement les religieux de l'ordre de Saint François, dits Frères Mineurs, en la célébration de leur chapitre général, et élection d'un ministre général, assignée en cette ville de Paris, pour cette année 1579, *au jour et octaves de la Pentecôte...*« Il doit y avoir, dit-il, une telle union et dilection entre tous les chrétiens, et principalement ecclésiastiques, que comme a écrit saint Paul, les uns aient soin des autres. C'est pourquoi, voyant notre France, et spécialement cette ville de Paris tant honorée que d'être visitée de ces utiles à la chrétienté religieux de saint François, en la célébration de leur chapitre général, sous la conduite de ce vénérable ministre général dudit ordre, frère Christophe de Chef-fontaines, par le moyen duquel plusieurs fontaines spirituelles ont déjà arrosé, arrosent et arroseront le champ de l'Église, des eaux vives de la sainte doctrine et d'une vie louable et édificative : j'ai été incité de faire en leur faveur ce que je pourrais. Voilà pourquoi étant comme le trompette qui excite et encourage les capitaines et soldats au combat, ne les pouvant aider autrement sinon d'émouvoir à leur faire du bien les chrétiens et catholiques, riches et puissants, redevables à ceux qui leur communiquent les choses spirituelles, je me suis avisé de divulguer pour cette fin le présent traité de l'aumône... »

Au chapitre cinquième il expose la gloire, l'honneur et le profit que toute la France et surtout Paris recevront de ce chapitre des Frères Mineurs. « Nous lisons, dit-il, que des villes, pays et nations ont été rendus célèbres par la fréquentation et l'habitation de quelques personnages signalés et vertueux, j'en conclus que la France sera beaucoup célébrée par la susdite congrégation. Grâce à quoi, outre la rareté d'icelle, des personnages éminents, excellents et renommés en toute vertu et science viendront en si grand nombre, et de toutes les parties du monde, la visiteront et la rempliront de grandes bénédictions et richesses spirituelles, lesquelles ledit ordre répand journellement par toute la chrétienté. Il en a comme fait le magasin et ouvert la fontaine en cette ville de Paris, pour ruisseler par toute la France et la chrétienté. Paris aura l'avantage d'apprendre à ces signalés religieux comment, par la grâce de Dieu, la France n'est ni gâtée, difforme et souillée, soit en la foi ou aux mœurs, comme le bruit en a été calomnieusement semé, car ils connaîtront à l'endroit de leurs propres personnes l'humanité des Français, la dévotion et bonne affection des catholiques, en l'expérimentant eux-mêmes.

Ils verront un roi très chrétien professer très dévotement la

Digitized by Google

religion catholique. Ils verront une insigne et remarquable assemblée du clergé...Ils verront une Université à bon droit la plus renommée et excellente du monde entier. Ils verront un sénat et une cour de Parlement la plus copieuse et renommée de la chrétienté. Ils verront autant de peuple et de personnages de marque qu'il est possible de trouver en ville de l'univers. Ils verront la religion catholique retenir sa profession en grande splendeur et démonstration de dévotion en toutes choses extérieures, qui doivent être signes et arguments de la foi et piété intérieure. »

Il ajoutait : ces religieux étrangers iront « récitant et prêchant partout où ils passeront, portant et répandant la bonne odeur et vertu des Français, principalement des Parisiens, comme le vent l'odeur des fleurs, comme le soleil la clarté par l'air, et comme les nuées la pluie par diverses contrées... »

L'appel du pape des Halles fut entendu. Le chroniqueur Pierre de l'Estoile raconte comment les collèges, chapitres, communautés, abbés, prieurs et prélats de Paris firent de larges aumônes au couvent des Cordeliers et comment les habitants organisèrent dans le même but des quêtes à domicile.

Un autre mémorialiste, Claude Hatton, (1) rapporte l'arrivée à Paris des douze cents Cordeliers, car ils étaient douze cents, tous les historiens sont unanimes sur ce point.« De vingt lieues à la ronde, dit-il, il y avait presse par les chemins à aller à Paris pour voir lesdits Cordeliers et leur chapitre, parce qu'il n'était mémoire par les plus anciens ni par les chroniques que jamais telle assemblée eût été faite à Paris ni même en France. » « Ceux d'Orient, de Sicile, d'Italie, de Pologne, d'Avignon, de Savoie, descendirent par le grand chemin de Lyon à Paris, par la Charité et Gien sur-Loire ; les Hongres, les Bohémiens, les Saxons, les Allemands, les Suisses, prirent leur chemin par la Picardie ; les Bourguignons et Lorrains par Sens, et bien peu passèrent par Provins. Mais au retour ils y passèrent à grandes troupes, les uns sur chevaux et mulets, les autres à pied, pendant dix jours, au nombre de quasi cinq cents...Ils étaient habillés de gris de divers couleurs, et ne s'en trouvait qui fussent habillés de gris blanc que ceux de la nation française... Quelques-uns étaient liés de grosses cordes comme de traits de charrues, et n'avaient comme chaussures que des patins de bois, dont la semelle était pareillement de bois, comme des semelles de sabots et qui tenaient à charnières de fer.

(1) *op. cit.*

Digitized by Google

Les Cordeliers firent leur procession générale le lendemain de la Pentecôte. Les discussions sur diverses matières de foi s'ouvrirent à l'Ascension, pour durer jusqu'à la Trinité, et les étrangers trouvèrent pour disputer des gens instruits en leur langage. Chaque jour le sermon se faisait par les Cordeliers du dehors qui savaient parler français. Un docteur italien prêcha dans sa langue maternelle devant la reine et les Italiens présents à Paris ; il y eut aussi des sermons en espagnol et en allemand.

Les Cordeliers des pays étrangers admirèrent fort l'éloquence et le savoir des Français, l'ornement des lettres de leur nation, la décoration de l'Université de Paris pour le regard des collèges, la dévotion du roi, des reines et des princes qui suivaient Sa Majesté, ensemble la piété et religion du peuple de Paris. Le roi visita le couvent des Cordeliers de Paris, où il fit une aumône de cent pièces de vin et de deux mille écus. Outre ces largesses, il fit appareiller un dîner somptueux au dit couvent pour tous les religieux, lesquels il fit servir chacun selon leur qualité, et prit le plaisir de les visiter de salle en salle où ils étaient assis, et devant eux se montra fort favorable... »

Que pensèrent de tout cela les huguenots de France ? Nous n'en savons rien. Ils purent se dire que malgré les couvents détruits et les centaines de franciscains massacrés, l'Église catholique avait encore en réserve une nombreuse armée de Frères Mineurs pour la défendre.

Soixante ans auparavant, le cordelier Michel Menot (1) s'exprimait ainsi dans un sermon : « La foi se plaignait un jour d'être abandonnée en France, et je lui ai répondu : Madame parcourez le monde entier, l'Italie, la Lombardie, l'Écosse, l'Asie, l'Espagne, l'Angleterre et la Germanie, vous ne trouverez pas une ville dans laquelle vous soyez plus solide et où vous trouverez plus de défenseurs, s'il survenait des hérésies, que la ville de Paris. Il y a là une Faculté d'éminents théologiens capables de disputer, de prouver, de répondre et de lire, il y a une Faculté de médecins et d'hommes de lois ; il y a les Messieurs du Parlement ; il y a des maîtres ès-arts subtils qui voient assez clair pour vous défendre. » Le hardi prêcheur ne s'était pas trompé. Malgré Luther et Calvin, Paris est resté catholique, et il l'est encore.

P. ANTOINE DE SÉRENT . O. F. M.
Lecteur d'Histoire franciscaine au Studium des F. M. de Metz.

(*A suivre*)

(1) SAMOUILLAN, *Olivier Maillard...*, p.348.

Digitized by Google

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE L'AME SELON LE B. JEAN DUNS SCOT [1]

6. — LA CONNAISSANCE DE L'ESSENCE DES CHOSES INSENSIBLES.

Nous ne saisissons, dans cette vie, l'essence des choses insensibles ni intuitivement ni abstractivement. Nous les connaissons plutôt à l'aide du concept d'être, abstrait des choses sensibles, et non dans un concept propre : nous en parlons mieux que nous n'en comprenons l'essence. (2)

Tout objet connaissable est ou bien essentiellement un être ou bien est virtuellement ou essentiellement contenu dans un être. Toutes les espèces, tous les genres et individus ainsi que l'être incréé constituent, en effet, de leur essence un être. Les différences ultimes sont essentiellement contenues dans leurs espèces. Les passions de l'être enfin sont virtuellement contenues dans l'être et dans tous ses inférieurs. Le concept d'être est par

(1) Voir *Études Franciscaines*, janvier-février, mars-avril, mai-juin 1929.

(2) Distinctius potest aliquid significare quam intelligi, quod videtur persuaderi ex hoc, quia cum substantia non sit intelligibilis a viatore, nisi in conceptu communi entis, sicut probatum est distinct. 3, si non posset distinctius significari quam intelligi, nullum nomen imposituma viatore significaret aliquam rem de genere substantiae. Sed sicutpraecise concipitur ab intellectu viatoris aliqua proprietas, a qua imponitur nomen, quae proprietas communiter exprimitur per etymologiam nominis, ita praecise talis proprietas significaretur per nomen, puta per hoc nomen « lapis », non significaretur aliquid de genere substantiae, sed tantum aliquid de genere Actionis, puta laesio pedis, quam exprimit etymologia hujus nominis, et fuit ratio, a qua imponebatur nomen. Ita potest argui de omnibus aliis nominibus impositis rebus de genere substantiae, quod nullum eorum significat aliquid nisi proprietatem accidentalem aliquam, quae intelligebatur ab imponente, vel oportet dicere, quod ipse distinctius nominabat substantiam quam intelligebat. I. d. 22, q. 1, n. 2 ; 10, 224 as).

Digitized by Google

conséquent inclus dans les concepts de toutes les choses connaissables (1). Mais le concept d'être et les déterminations de l'être y contenues nous les obtenons par abstraction des essences des choses sensibles.

1. La connaissance *abstractive* des essences d'êtres insensibles ne se fait pas par une forme de connaissance propre, mais à l'aide d'une forme de connaissance abstraite des qualités sensibles ou des images.

Quant à la connaissance *des substances*, Scot enseigne que ce ne sont pas les substances, mais seulement les qualités sensibles qui influent immédiatement sur notre intellect pour y produire une connaissance. Il ne naît donc pas dans notre intellect un concept propre de substance, mais seulement un concept abstrait de l'accident sensible, à l'aide des formes de connaissance obtenues grâce aux images. Or, ce concept est le concept d'être (2).

D'une façon analogue nous connaissons *notre âme et notre nature* sous une manière d'être plus générale ou commune, abstraite des choses sensibles (3). (Voyez aussi chap. V, v. 12.)

La connaissance de *Dieu* ne nous est possible qu'à l'aide des formes de connaissances abstraites des qualités sensibles. Car, que le plus universel soit connu par la forme de connaissance

(1) Omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Omnia enim genera vel species, et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative. Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter vel quidditative. Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter ; igitur illa, quibus ens non est univocum in quid, includuntur in illis, quibus ens est sic univocum. Et ita patet, quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum. I, d. 3, q.3, n.8 ; 9, 108, bs.

(2) Cum substantia non immutet immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur, quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus de ea nisi sit aliquis talis, qui possit abstrahi a conceptu accidentis ; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis est a conceptu accidentis nisi conceptus entis... Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia causatus a substantia immediate, sed tantum causatus vel abstractus primo de accidente, et illud non est nisi conceptus entis. I, d. 3, q. 3, n. 9 ; 9, 109 a).

(3) Non cognoscitur anima a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra dist. 3. quaest. 3. Prol. q. I n. 11; 8, 21 b.intellectus noster movetur ab objectis imaginabilibus et eis cognitis potest ex eis cognoscere rationes communes immaterialibus et materialibus, et ita reflectendo cognoscit se sub ratione communi sibi et imaginabilibus. 1, d. 3, q. 8, n. 14 ; 11, 196 a.

Digitized by Google

du moins universel, ou que l'un et l'autre soient connus par la même forme de connaissance: en tout cas, ce qui cause la forme de connaissance d'un être universel peut aussi produire la forme de connaissance d'un être plus universel. Or l'intellect agent peut causer une forme de connaissance universelle grâce à laquelle l'intellect forme les concepts de bien, de perfection, de réel qui conviennent, au sens logique, à l'être des créatures et à l'être de Dieu. L'intellect compose donc les concepts de bien, de perfection et d'être réel et constitue ainsi le concept du plus parfait, du meilleur et du plus réel des êtres. L'imagination procède d'une façon similaire : elle utilise les images de différentes choses sensibles et en forme une nouvelle représentation comme par exemple celle d'une montagne d'or. (1)

2. Une connaissance intellectuelle *intuitive* n'est selon Scot possible que pour nos actes sensibles et spirituels, comme nous l'avons vu. Mais il ne peut s'agir là d'une véritable connaissance de l'essence de ces actes ou passions, parce que, dans cette vie, la connaissance de l'essence des qualités sensibles nous est seule possible, ainsi que Scot l'enseigne. Force nous est donc d'admettre, d'après l'exposé précédent, que l'intellect ne saisit ces choses que sous un concept général, c'est-à-dire sous le concept plus général d'activité ou de passion. Nous connaissons, en effet, sans plus réfléchir, que nous pensons, voulons, voyons, que nous sommes tristes, etc. Mais l'essence propre de ces actes ou des passions n'est pas vue par l'intellect.

(1) Ista, quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia sive universalius sive minus universale cognoscantur per eamdem speciem minus universalis, sive utrumque habeat speciem intelligibilem sibi propriam, saltem illud, quod potest imprimere vel causare speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cujuscumque universalioris, et ita creaturae, quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium, quae communiter conveniunt eis et Deo. Et tunc intellectus propria virtute potest uti multis speciebus simul ad concipiendum illa I, simul quorum sunt istae species, puta specie boni, specie summi, specie actus, ad concipiendum summum bonum et actualissimum, quod apparet sic per locum a minori. Imaginativa enim potest uti speciebus diversorum sensibilium ad imaginandum compositum ex illis diversis, sicut apparet imaginando montem aureum... Potest enim intellectus abstrahere objectum inclusum in aliquo primo movente, et considerare illud abstractum non considerando illud, a quo abstrahit ; et considerando illud sit abstractum considerat commune sensibili et insensibili, et in illo considerat insensibile in universali,sicut et sensibile. Et potest considerare istud abstractum et aliud abstractum, cum quo fit proprium alteri, sc. insensibili. 1, d. 3, q. 2, n. 18 ; 8, 36 a s. cf. aussi Quaest. super libros Metaph. II, q. 3, n. 18-20 ; 7, 109 s).

Digitized by Google

7. LE PREMIER OBJET CONNU PAR L'INTELLECT (1).

Il faut distinguer l'objet, qui est premier quant à l'origine et celui qui est premier quant à la perfection, dans notre connaissance intellectuelle (2).

§ 1. LE PREMIER OBJET DE NOTRE CONNAISSANGE DANS L'ORDRE DE L'ORIGNE OU DU TEMPS.

Quand on demande ce que notre intellect connaît en premier dans l'ordre du temps, il peut s'agir de la connaissance actuelle ou bien de la connaissance habituelle ou virtuelle.

1. *La connaissance actuelle* peut être une connaissance confuse ou une connaisance du confus. Il y a *un objet confus*, quand un tout universel n'est pas divisé en ses parties subjectives et quand un tout essentiel n'est pas distingué en ses parties essentielles. Un objet confus est connu quand les parties subjectives essentielles d'un tout ne sont pas saisies. Par contre, *on saisit un objet confusément* quand on le connaît tel que l'exprime son nom ; il est connu avec précision et exactitude, s'il est conçu tel que l'indique la définition (3).

A. *Les essences sensibles de l'espèce la plus spécifique sont connues les premières* d'une façon confuse *dans la connaissance réelle.* Parmi celles qui agissent le plus fortement sur les sens,

(1) P. Augustin Daniels O. S. B., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. mit Berucksichtigung des Argumentes im Proslogium des hl. Anselm (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII 1-2) Munster 1909, 152, déclare que Matthieu d'Aquasparta (Quaestiones disputatae de fide et de cognitione Quaracchi 1903 pg. 309 s.) semble presque indiquer les contours de la doctrine de Scot sur l'ordre des objets de notre connaissance.

(2) On ne peut pas citer dans les deductions suivantes le texte : « Illud autem primum causatum (in intellectu possibili) non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu. » (I. d. 3. q. 6. n 8 ; 9, 243 b.) Ce texte veut dire, que l'universel logique est le premier ou principal but de l'intellect agent.

(3) Loquendo igitur de primo ordine, sc. originis, videndum est primo de cognitione actuali, secundo de cognitione habituali, tertio de virtuali... Praemitto, quod aliud est confuse intelligere et aliud confusum intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum ; et sicut est duplex indistinguibilitas ad propositum, sc. totius essentialis in partes essentiales et totius universalis in partes subjectivas, ita est duplex distinctio duplicis totius praedicti ad suas partes. Confusum igitur intelligitur, quando intelligitur aliquid indistinctum altero praedictorum modorum. Sed confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen ; distincte vero, quando concipitur. sicut exprimitur per definitionem. I, d. 3, q. 2, n. 21 ; 9, 47 a s.

Digitized by Google

l'ouïe, la vue ou tout autre, tiennent encore le premier rang. (Cette thèse suppose que l'essence de la singularité de ces choses n'est pas connue par notre intellect.) Car :

c) Les causes agissent selon leur nature et, non empêchées dans leur activité, produisent leur effet autant que leurs forces le permettent. Elles cherchent donc à produire d'abord l'effet le plus parfait qu'elles peuvent d'abord réaliser. Mais les causes effectuant le premier acte parfait de la connaissance intellectuelle, c'est-à-dire l'intellect et la forme de connaissance, sont des causes qui agissent selon leur nature. Car elles précèdent tout acte de volonté et échappent donc à son influence. Elles ne sont en outre nullement empêchées dans leur activité. Elles produisent donc d'abord le concept le plus parfait qu'elles puissent produire. Ce concept est celui d'une essence de l'espèce la plus spécifique. Car des causes qui agissent selon leur nature, produiraient-elles d'abord un concept plus général, ce concept devrait être le plus parfait qu'elles puissent produire. Or, comme un concept plus général est moins parfait qu'un concept de l'essence des espèces les plus spécifiques, de même que la partie est moins parfaite que le tout, il s'en suivrait que les causes agissant selon leur nature ne pourraient produire un concept plus parfait que celui que nous appelons concept plus général et qu'elles seraient incapables de causer le concept de l'espèce la plus spécifique.

b) Supposons qu'un objet sensible influe sur le sens et que l'intellect soit prêt à passer à l'acte. Si nous formions alors d'a-

(1) Primo pono ordinem originis in cognitione eorum actuali, quae concipiuntur confuse. Et quoad hoc dico, quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile, et hoc supposito, quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias. l. c. n. 22 ; 48 a. Naturaliter intelligimus primo illa, quae primo occurrunt ex phantasmatibus, sicut dictum est in quastione secunda hujus distinctionis. Nihil igitur possumus potentia propinqua intelligere ante intellectionem alicujus imaginabilis. I. d. 3, q. 7. n. 38 ; 9, 388 b.

(2) Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiae suae, quando non est impedita ; igitur, ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum actum primum intellectus, sunt causae mere naturales, quia praecedunt omnem actum voluntatis, et non sunt impeditae, ut patet ; ergo primo producunt perfectissimum conceptum, in quem possunt ; ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae. Si enim aliquis alius esset, puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus, in quem ista possent; et cum conceptus illius communioris sit imperfectior illo conceptu speciei specialissimae, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur, quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita nunquam causarent conceptum illum. l. c. n. 23 ; 48 b s.

Digitized by Google

bord les concepts plus généraux avant les concepts de l'espèce la plus spécifique, beaucoup de temps s'écoulerait alors jusqu'à ce que soit saisi le concept spécifique de l'objet sensible qui influe sur le sens. Car il faudrait d'abord acquérir tous les concepts plus généraux qui se rapportent au concept d'essence de l'espèce la plus spécifique. (1)

Ce que nous venons d'expliquer nous fait comprendre pourquoi l'intellect connaît tel objet plutôt que tel autre, même si plusieurs objets influent dans le même temps sur les sens et l'intellect. Il ne dépend pas en effet de notre libre vouloir de déterminer ce que notre intellect connaîtra en premier. Car il est impossible à la volonté de donner la préférence à un objet que l'intellect n'a pas encore connu. Si nous connaissons tel objet plutôt que tel autre cela provient de ce que telle chose singulière influe plus fortement sur notre sens et notre intellect que telle autre. (2)

B. *Dans la connaissance actuelle* distincte, *l'intellect forme d'abord le concept le plus général, celui d'être, pour parvenir ensuite aux concepts les plus rapprochés du concept d'être, et enfin aux concepts plus éloignés du concept d'être.*

Comme nous l'avons dit plus haut, un objet est connu distinctement, si toutes les parties de sa définition sont connues conceptuellement. Or, le concept d'être est contenu essentiellement dans tous les concepts inférieurs. Aucun concept inférieur ne peut donc être connu distinctement, si l'on n'a déjà connu le concept d'être. Mais l'être est connu distinctement, parce qu'il constitue un concept parfaitement simple, c'est-à-dire parce qu'il est un concept qui ne se laisse pas découper en plusieurs concepts. C'est pourquoi l'être peut être connu sans qu'il soit nécessaire que d'autres concepts distincts aient été formés auparavant.

(1) Si oporteret praeconcipere conceptus universaliores ante conceptum talis speciei, tunc supposito casu de singulari actualiter movente sensum et intellectu existente soluto, oporteret ponere magnum tempus, antequam conciperetur species illius singularis primo sensati, quia prius oporteret intelligere omnia praedicata communia dicta in quid de illa specie secundum ordinem. l. c. n. 24 ; 49 a.

(2) Ex hoc apparet causa, quare intellectus intelligit prius unum intelligibile quam aliud, licet species plurium sint ibi praesentes. Hoc enim non est a voluntate, cum tunc non habeat intellectus actum intelligendi ; sed hujus causa est, quia singulare unius fortius movet quam singulare alterius l. c. 49 a s; de même I d. 3, q. 6, n. 17 ; 9, 256 b.

(3) Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico, quod est e converso, quia primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora ; et quae sunt remotiora, posteriora sunt. l.c. 49 b.

Digitized by Google

Par contre les autres concepts ne peuvent être connus, si le concept d'être n'est déjà saisi distinctement. C'est pourquoi *le concept d'être est le premier concept qui soit connu distinctement.*

Nous pouvons conclure de là que les concepts les plus proches du concept d'être sont connus avant les autres. Une connaissance distincte s'acquiert en effet par la définition, qui elle-même est obtenue grâce à une dissection en commençant par le concept d'être jusqu'à ce que la définition soit composée. Par cette dissection nous trouvons d'abord les concepts plus généraux, ensuite les concepts génériques et enfin les différences spécifiques, et ainsi on saisit distinctement le concept inférieur cherché.

C. Est-ce d'abord la connaissance confuse ou la connaissance distincte qui se produit dans notre intellect ? *D'abord nous acquiérons la connaissance confuse et ensuite la connaissance distincte. Mais parce que les essences des espèces les plus spécifiques sont en premier connues confusément par nous, elles constituent le premier objet de notre connaissance.*

Il est vrai qu'on invoque contre cette thèse le premier livre de la Physique d'Aristote qui affirme que les objets confus,c'est-à-dire les objets plus universels sont connus d'abord. Cette proposition est appuyée sur le fait que l'enfant nomme d'abord tout homme père et toute femme mère et n'apprend que plus tard à distinguer. Il connaîtrait donc d'abord le père sous le concept plus universel d'homme et après seulement comme tel homme.

Il faut cependant remarquer qu'il existe deux genres d'objets confus : le tout essentiel et le tout universel (général). Chacun de ces objets est premier connu dans son ordre suivant qu'il s'agit de la connaissance confuse ou de la connaissance distincte, Mais l'objet qui est conçu en premier dans l'ordre de la connaissance confuse, est connu absolument en premier. Car le chemin naturel va de ce qui est imparfait à ce qui est parfait par un moyen terme. Or la connaissance confuse se trouve pour ainsi dire

(1) Hoc sic probo, quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali ; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus ; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem ; ergo potest concipi sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto ; ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt ibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiae, in quibus concipitur distincte conceptus inferior. l. c. 49 bs.

Digitized by Google

à mi-chemin entre l'ignorance et la connaissance précise et distincte.

Quant à l'exemple pris dans la connaissance enfantine, Scot concède que les enfants connaissent d'abord une chose par rapport à l'espèce à laquelle elle appartient. Pour les enfants, le concept de père est d'abord un concept spécifique ; dans la connaissance confuse, ils appellent père tous les individus de la même espèce que leur père. Il ne suit donc pas de l'exemple cité que le genre est connu avant l'espèce ; car, dans la connaissance actuelle, confuse, on forme naturellement d'abord le concept de couleur blanche et ensuite seulement le concept de couleur.

2. *La connaissance habituelle et virtuelle.* Nous avons une connaissance habituelle d'un objet, si cet objet est actuellement intelligible et présent à l'intellect pour que celui-ci puisse immédiatement en faire l'objet d'un acte de connaissance. Il y a connaissance virtuelle, si une chose n'est pas connue pour elle-même et comme objet total, mais parce qu'elle fait partie d'un objet connu. Ainsi si l'intellect, conçoit par exemple l'essence de l'homme, il connaît virtuellement ce qu'est un vivant organique ; car il ne connaît pas l'essence d'un être organique en elle-même, mais seulement en tant qu'elle est une partie de l'homme.

La connaissance habituelle et virtuelle a d'abord pour objet les

(1) Sed comparando totum ordinem confuse concipiendi ad totum ordinem distincte concipiendi, quis prior est ? Dico, quod totus ordo confuse concipiendi prior est, et ideo primum in illo ordine est simpliciter primum... Contra istud objicitur, quia primo Physicorum dicitur, quod confusa, id est magis universalia, sunt prius nota nobis. Quod probatur, quod pueri primo appellant omnes homines patres et omnes feminas matres, postea discernunt unumquodque ; ergo primo cognoscunt patrem sub ratione hominis quam ratione hujus hominis, hoc est actualiter concipi conceptus priores seu communiores... Dico, quod sicut est duplex confusum, sc. totum universale et totum essentiale, ita utrumque in suo ordine est primum; sed simpliciter primum est illud, quod est primum in ordine confuse cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere ; et ideo confuse cognoscere est ante quodcumque distincte intelligere. Et quod dicit de puero, concedo, quod species praeintelligitur inter singulare, quia dixi, quod species est primum intelligibile ; sed ratio non concludit de genere, sed de specie. Prius enim naturaliter actualiter concipitur albedo quam color in ordine cognitionis confusae, quia color sub ratione coloris non cognoscitur nisi sub majori abstractione albedinis ab hac albedine et illa. Abstractio autem major est difficilior, quia est a minus similibus. l. c. n. 26 s ; 50 b s. Intellectus noster non statim habet perfectam notitiam objecti, quia secundum Philosophum I Physicorum innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum ; et ideo prius ordine originis imprimitur nobis notitia objecti confusa quam distincta; et ideo necessaria est inquisitio ad hoc, ut intellectus noster veniat ad distinctam notitiam. I d. 27 q. 3 n. 16 ; 10 ; 375 a s.

Digitized by Google

concepts plus généraux. Car si différentes formes ont pour tâche de parfaire une même matière, alors elles sont dans un certain ordre directement ou indirectement unies à cette matière. Mais si une forme contient virtuellement les autres formes comme elles se suivent selon leur nature dans un certain ordre, cette forme parfait alors seule la matière. Si donc dans un corps la forme qui de la matière fait une substance et la forme qui la constitue corps étaient deux formes différentes, la forme élevant la matière à être substance informerait la matière avant la forme corporelle. Si, au contraire, ces deux formes sont contenues virtuellement dans une même forme substantielle, alors cette seule forme substantielle constitue la matière, dans l'ordre de la nature, d'abord substance et ensuite corps. Car dans l'ordre de la nature l'imparfait précède le parfait, parce que l'acte suit la puissance. De même plusieurs connaissances générales et moins générales, virtuelles ou habituelles peuvent parfaire l'intellect d'une telle manière que les connaissances imparfaites précèdent les connaissances parfaites. Mais si une connaissance ou un concept renferment virtuellement un concept commun et un concept moins commun, alors la connaissance virtuelle du concept commun précède dans l'ordre du temps la connaissance du concept moins commun.

(1) Quantum ad notitiam habitualem sive virtualem primo expono, quid intelligo per terminos. Habitualem notitiam voco, quando objectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus statim possit habere actum elicitum circa illud objectum. Voco virtualem, quando aliquid intelligitur in aliquo, ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum sive ut totale terminans intellectionem ; sicut cum intelligitur homo, intelligitur animal in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem...

Quantum ad istam notitiam habitualem vel virtualem dico, quod communiora sunt prius nota via originis vel generationis. Quod probatur, quia sicut diversae formae perficientes idem perfectibile ordine quodam natae sunt mediatius vel immediatius informare illud vel perficere, ita si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinatarum quasi consimili ordine naturae perficiet illud perfectibile. Sicut si forma corporis, substantiae etc. essent aliae formae in aliquo, per prius informaret forma substantiae et deinde forma corporis etc.; ita si una forma includat virtualiter omnes illas, ipsa quasi prius perficiet materiam sub ratione substantiae quam sub ratione corporis, et semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum ; ergo sicut conceptus plures communiores et minus communes et habituales vel virtuales nati sunt perficere intellectum via generationis vel originis, ita quod imperfectior semper prius ; ita si unus conceptus virtualiter includit omnes istos, prius perficiet sub ratione conceptus prioris vel universalioris quam sub ratione conceptus particularis. l. c. n. 28 ; 29, 63 b s.

Digitized by Google

§ 2. De l'objet de notre connaissance intellectuelle premier dans l'ordre de la perfection.

Un objet peut être plus parfait qu'un autre en soi ou seulement par rapport à la puissance cognitive. L'œil de l'aigle par exemple peut regarder en face le soleil. Il voit alors un objet plus parfait en soi que si notre œil regarde la lumière d'un cierge. Par rapport à la puissance visuelle au contraire, la lumière du cierge est un objet plus parfait que la lumière du soleil. Car notre œil en regardant la lumière du cierge voit plus parfaitement que l'œil de l'aigle qui voit le soleil. Cette distinction est faite par Aristote au deuxième livre sur les vivants. Le Philosophe y dit que nous avons des choses immatérielles une connaissance moins parfaite que des choses matérielles ; et cependant cette connaissance moins parfaite est plus à désirer qu'une connaissance relativement plus grande des choses matérielles. (1)

Pour ce qui est des objets absolument parfaits, Dieu constitue l'objet le plus parfait que nous puissions connaître même naturellement. C'est pourquoi le Philosophe dans le dixième livre de l'Ethique met la béatitude naturelle dans la connaissance de Dieu. Après Dieu les espèces les moins générales forment l'objet le plus parfait de notre intellect, puis les espèces les plus générales, les genres qui leur sont prochains et ainsi de suite. La raison en est que tel objet qui a plus de réalité qu'un objet qui n'existe que dans l'intellect est plus parfait en soi. L'activité cognitive elle-même peut, il est vrai, posséder une perfection égale dans la connaissance d'objets d'inégale perfection. Mais si l'objet est plus parfait, la connaissance sera plus parfaite que si, par une activité d'égale perfection, elle connaît un objet moins parfait. Car la perfection absolue de la connaissance est causée par la perfection de l'intellect et par la perfection de l'objet.

Quant au rapport des objets à la puissance cognitive, il faut dire

(1) Nunc de ordine perfectionis distinguo, quod perfectius intelligibile a nobis potest intelligi dupliciter ; aut simpliciter aut secundum proportionem. Exemplum visio aquilae de Sole est simpliciter perfectior visio respectu Solis quam visio nostra, videlicet respectu candelae ; et tamen visio nostra perfectior est proportionaliter, hoc est plus habet ipsa de ratione visionis secundum proportionem ad ipsam visibilitatem candelae quam visio aquilae habeat de ratione visionis respectu visibilitatis Solis. Ista distinctio habetur a Philosopho 2. de Animalibus, ubi vult, quod licet de immaterialibus habeamus minimam cognitionem, quod est intelligendum proportionaliter, tamen illa est desiderabilior cognitione magna, quae potest haberi de materialibus, quae est magna in comparatione ad illa cognoscibilia. l. c. n. 29 ; 82 b.

Digitized by Google

que l'intellect saisit d'abord les objets qui se trouvent dans une distance appropriée de l'organe sensitif et influent le mieux sur les sens. Car ce que notre intellect connaît des objets sensibles dépend de leur degré de cognoscibilité. Plus ils sont éloignés des sens plus leur connaissance sera défectueuse (1).

(1) Loquendo ergo de ordine perfectionis simpliciter dico, quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus. Unde in hoc etiam ponit Philosophus felicitatem naturalem 10. Ethicor. ; et post ipsum species specialissima perfectior in universo, et deinde species proxima illi et sic usque ad ultimam speciem et post omnes species specialissimas genus proximum abstrahibile a specie perfectissima et sic semper resolvendo. Et ratio omnium istorum est, quia attingere actualius objectum est intellectio perfectior simpliciter, quia habet aequalem perfectionem ex parte intellectus cum quacumque alia intellectione vel non minorem et habet perfectionem multo majorem ex parte objecti, quae duo, sc. perfectio potentiae et perfectio objecti, sunt causae perfectissimae cognitionis sive intellectionis.

Si loquamur de notitia perfectiore secundum proportionem ad cognoscibile, dico, quod perfectiora sensibilia et sensus efficacius moventia sunt perfectius cognoscibilia secundum proportionem, quia intellectus noster plus attingit ad illa secundum gradus cognoscibilitatis eorum, et quae sunt remotiora ab illis, sunt minus cognoscibilia secundum proportionem suae cognoscibilitatis. l. c. 82 b s.

(A suivre). P. HUBERT KLUG.

Digitized by Google

LE PERE BENOIT DE TOUL

(Suite et fin.)

VI. LE POUILLÉ DU DIOCESE DE TOUL.

L'histoire du Diocèse appelait un complément. Elle avait débrouillé le chaos des origines, autant du moins que cela était possible ; fixé la liste des évêques et décrit le développement des institutions ; or, le présent réclamait un travail analogue, après l'occupation des duchés de Lorraine et de Bar, par les Français, de 1634 à la Paix de Ryswick (1697), les terribles épreuves de la guerre, de la peste et de la famine, qu'avait subies la contrée, surtout de 1635 à 1650, et les 18 années de vacance du siège épiscopal (1637-1655).

Sans doute, les archidiaconés et les doyennés étaient restés avec leurs circonscriptions séculaires ; le territoire des paroisses avait peu changé ; mais des cures étaient devenues annexes et réciproquement ; des mères-églises avaient été dépouillées, ou amoindries, au profit de leurs filiales. Bien des titres avaient été perdus, qui déterminaient le revenu des cures, les les rentes et les charges des chapellenies. Des contestations s'élevaient nombreuses, au sujet du droit de nommer ou de présenter à un bénéfice, du partage des dîmes, des biens de la cure, du fixe ou de la portion congrue du curé.

Henri de Thiard de Bissy s'était préoccupé de rétablir l'ordre dans cette confusion ; selon ses prescriptions, les doyens ruraux avaient rédigé des mémoires sur la situation temporelle de chacune des paroisses, succursales et annexes de leur ressort ; ces mémoires avaient été signés par les curés et les plus notables de leurs ouailles, contrôlés et, s'il y avait lieu, rectifiés, sur des documents authentiques.

Il s'agissait de résumer ces mémoires, en des notices succinctes, mais exactes et substantielles ; de classer ces notices par ar-

Digitized by Google

chidiaconés et doyennés, et d'en faire ce qui s'appelait un *Pouillé* (1) c'est-à-dire un répertoire des bénéfices ecclésiastiques, où seraient marqués leur qualité, leurs dépendances, le nom de leur saint Patron et leur revenu (2).

Nul ne parut mieux indiqué pour réaliser cette entreprise délicate que l'infatigable fils de saint-François d'Assise, qui, par ses investigations, ses démarches, ses relations, avait acquis une si profonde connaissance du diocèse et qui, dans son constant souci de la vérité, avait donné maintes preuves de prudence et d'impartialité.

Camilly, qui, au cours des visites pastorales qu'il avait tenu à faire en tous les doyennés, avait constaté le besoin urgent d'un tel répertoire, chargea donc B.-P., aussitôt que son histoire eut paru, de rendre ce service à son Église.

Sans se dissimuler les grandes difficultés qu'il aurait à surmonter, ni les protestations que ses indications ne manqueraient point de soulever, ici et là, le Père accepta ; mais il voulut s'entourer de toutes les garanties d'exactitude: non content de s'appuyer sur les mémoires provoqués par Thiard de Bissy, il remonta aux procès-verbaux des visites canoniques, faites dans les cent dernières années ; il lut les réponses au Questionnaire que Caillier, promoteur général de l'Evêché avait adressé, en 1650, à tous les curés ; il examina les registres des institutions de bénéfices et les confronta avec les *pouillés* anciens et récents (3).

Ce minutieux labeur ne suffisait pas à sa dévorante activité. En 1708, il publia un travail sur son Ordre, dont nous parlerons plus loin ; et, l'année suivante, sans doute pour obliger un bienfaiteur, il s'occupa à rédiger un *Mémoire* historique en, faveur de M. Charles d'Ourches ou Ouches, seigneur de Cercueil et maréchal de camp de Louis XIV, contre MM. d'Ourches de Sauville et de Vidampierre, qui lui contestaient son appartenance à la Maison d'Ourches.

Si fourni de documents qu'il dût être (4), ce *Mémoire* et un *Sommaire* ,qui y fut ajouté, ne purent tenir contre le *Précis* (5),

(1) Du bas latin *Pulegium*, corruption de *Polyptycum*, tablette à plusieurs plis, registre.

(2) Tous ces détails sont tirés de la *Préface* et de l'*Introduction* du *Pouillé*

(3) *Idem*.

(4) De ce *Mémoire* et du *Sommaire* qui l'appuya, on ne connait pas d'exemplaires. — Pour plus amples détails su cette affaire, se reporter à DIGOT, *Eloge*, p. 25 et sq.

(5) Un exemplaire se trouve à la Bibliothèque municipale de Nancy (*Catal.* FAVIER du *Fonds lorrain*, n° 7021)

Digitized by Google

qu'on leur opposa, devant la Cour souveraine de Lorraine ; le Seigneur de Cercueil dut se résigner à s'entendre appeler « d'Ouches » et son érudit Généalogiste eut à subir, de rechef, quelques-unes de ces aménités, auxquelles l'ironie persiflante de Hugo l'avait habitué : il faut croire que c'était dans le goût du temps. En voici un échantillon : « Il (M. de Cercueil) eut recours à ce fameux Père Benoît, Capucin, dont le talent et le savoir-faire avaient éclaté depuis peu. Ce moine, s'étant donné la liberté de travailler à sa mode sur l'histoire de Lorraine, avait eu l'accès libre dans plusieurs archives.....(1)». A sa mode, quoi qu'en pensât l'adversaire, c'était la bonne.

Cependant la rédaction du *Pouillé* avançait. Sauf pour les paroisses du Val de Saint-Dié et du ban des abbayes vosgiennes, sur lesquelles, on le devine, l'Évêché de Toul n'avait pas obtenu de renseignements et dont il avait dû se contenter de donner seulement le nom et le saint Patron, B.-P., « tant pour flatter la curiosité que pour être de quelque utilité », ne se bornait point à faire «un simple dénombrement des bénéfices», avec l'indication de leurs revenus, de leurs charges et de leurs collateurs : il donnait le nom latin de la paroisse et marquait soigneusement « le Saint Patron de l'Église, le jour de la dédicace, le présentateur, le fixe de la paroisse, le seigneur du lieu, le souverain (duc de Lorraine et de Bar, roi de France, prince de Salm), la prévôté, le bailliage et le parlement, dont les localités dépendaient » (2).

Quand il en rencontrait, dans les pays qu'il étudiait, il signalait les abbayes, notant la date de leur fondation, leurs fondateurs, l'Ordre auquel elles appartenaient, supputant leurs revenus et précisant si elles étaient en commande ou en règle.... les prieurés, fournissant sur eux, en plus des mêmes renseignements, le nom de l'abbaye dont ils dépendaient....les collégiales ....les commanderies....les couvents d'hommes et de femmes.... les ermitages....les hôpitaux et léproseries.

Une *Dissertation historique sur l'état présent et ancien du diocèse de Toul* servait d'introduction et donnait les notions, non seulement historiques, mais juridiques, nécessaires à la pleine intelligence du texte. A ce répertoire, si judicieusement composé se pouvait vraiment appliquer ce que Baluze et Mabillon avaient écrit, de l'histoire du diocèse, en souhaitant que toutes les Églises du Royaume eussent le bonheur que celle de Toul a eu, de rencontrer d'aussi bons et affectionnés recenseurs.

(1) *Précis*, p. 40.
(2) *Pouillé, Préface.*

Digitized by Google

Le *Pouillé ecclésiastique et civil du diocèse de Toul* fut imprimé, par ordre de François Bouet de Camilly, portant au frontispice les armes de l'évêque ; puis, mis en vente chez Louis et Etienne Rolin, à Toul, en l'année 1711, en deux in-8°, avec tables des noms de lieux et un avertissement final de l'auteur, s'excusant des fautes « que l'inadvertance ou le défaut de mémoires exacts » pouvaient « y avoir fait glisser », et déclarant qu'il recevrait avec plaisir les observations et les mémoires qu'on jugerait bon de lui envoyer, « afin de rendre justice » à ceux qui se trouveraient lésés, dans un *supplément* qu'il ferait ajouter à son ouvrage. « Comme je n'y ai travaillé, protestait-il, que par honneur et sans intérêt, j'espère qu'on me fera justice de croire que c'est contre mon intention, si, par hazard, je n'ai pas toujours acusé juste (1). » Un premier *Supplément et Correction* des inexactitudes ou des lacunes remarquées pendant l'impression, était mis à la fin du second volume (2) et garantissait la sincérité et l'entière bonne foi du Mandataire épiscopal.

Ces précautions n'étaient point superflues, car les conjonctures n'étaient guère favorables à la publication de cet inventaire.

Léopold, prince souverain, remonté sur le trône ducal de ses ancêtres, supportait avec impatience d'être soumis à la juridiction spirituelle d'un évêque français, donc, étranger à ses États, résidant en une ville devenue française, et ses dispositions trouvaient encouragement dans les tendances gallicanes des magistrats de la Cour souveraine de Lorraine, en particulier, du procureur général, Jean-Léonard de Bourcier de Montureux.

Henri de Thiard de Bissy, qui plus est, était fils du gouverneur des Trois-Évêchés ; il pouvait donc être soupçonné d'être un agent de la politique de Louis XIV, qui tendait à absorber le Barrois et la Lorraine. Aussi, le duc, quand l'évêque de Toul vint à Nancy lui présenter ses hommages, ne lui fit-il offrir qu'une chaise, au lieu du fauteuil, auquel il avait droit...geste significatif !

Le prince avait réclamé, mais vainement, la création d'une *Officialité*, à Nancy, pour connaître des causes ecclésiastiques de la Lorraine et du Barrois-Non-Mouvant, comme jadis les évêques de Toul en avaient établi à Bar, pour le Barrois-Mouvant, et, à Vaucouleurs, pour le Bassigny français et la partie champenoise de leur immense diocèse. Outré de cet échec, il avait fait

(1) T. II, p. 356.
(2) P. 357-389.

Digitized by Google

défense de publier aucun acte de l'Officialité touloise, sans son aveu, et de se rendre à une convocation de l'official, sans le *pareatis* ducal (1).

Il avait protesté contre la publication du *Rituel* que Bissy avait édicté, en 1700, et cela, sous le prétexte que certaines prescriptions, qui pourtant ne faisaient que renouveler des articles des anciens rituels ou de vieux usages passés en coutume, étaient attentatoires aux droits de sa souveraineté. En juillet 1701, son *Ordonnance pour l'administration de la justice* avait codifié toutes ces prétentions. La dénonciation, faite à Rome par l'évêque de cette Ordonnance, qu'on prenait l'habitude d'appeler *Code Léopold*, et sa condamnation, par un bref de Clément XI, le 22 septembre 1703, l'avait profondément affecté. L'arrivée d'un nouveau prélat ne l'avait pas calmé, car Camilly avait dû, à plusieurs reprises, élever, à son tour, des protestations contre des empiètements du pouvoir séculier ou des actes de la Cour souveraine.

Ce qui allait compliquer les choses, c'est que le duc avait confié à Antoine RICE, chapelain de Neufchâteau, le soin de dresser un répertoire des bénéfices ecclésiastiques situés dans ses États (11). Rice s'était mis à l'œuvre, avec ardeur, et son *État du temporel des Paroisses et des bénéfices situés dans les duchés de Lorraine et de Bar*, commencé en 1702, était alors aux trois quarts terminé.

Léopold crut voir un défi, dans la publication du *Pouillé*, et Montureux fut du même sentiment. Sentant bien qu'on ne pouvait raisonnablement contester à un évêque le droit de dresser le catalogue des cures de son diocèse et de leurs revenus, le procureur général s'avisa d'un biais fort habile : le 30 mai 1712, il présenta à la Cour souveraine une requête, énumérant toutes les erreurs qui, à son avis, remplissaient ce recueil et pouvaient léser de nombreux intérêts et, en conséquence, il réclama la condamnation et la suppression de l'ouvrage.

La Cour, naturellement, eut égard à cette demande. Elle reconnut, non sans complaisance, que le Père Benoît était tombé dans l'erreur presque sur chaque article ; que son travail défectueux pouvait se répandre dans le public et que, par la suite des temps, on pourrait peut-être le considérer comme un livre approuvé et le produire dans les tribunaux, pour faire preuve des

(1) Sur toutes ces difficultés, voir notre ***Histoire du diocèse de Toul***, t. II, Livre XII.

Digitized by Google

différents droits de patronage, de dîme et de seigneurie, et elle interdit la vente de ce *Pouillé* dans les duchés de Lorraine et de Bar. (1).

Le but était atteint : l'évêque était contrarié, et le catalogue toulois ne ferait pas tort à l'*État* lorrain *du temporel des Paroisses*, qui, du reste ne fut pas confié à l'impression (2).

B.-P. ne méritait point cette humiliante condamnation. Comme Antoine Rice, il avait apporté à son œuvre les soins les plus scrupuleux ; il avait lui-même sollicité, les rectifications, les additions, promettant d'y faire droit, quand, tout bien examiné, elles lui sembleraient justes et bien fondées....et il s'était exécuté, avant même que l'ouvrage eût paru, par un premier *Supplément*, de 32 pages. Son *Pouillé* était donc un livre de bonne foi, et la postérité a été plus équitable à son endroit. Il est vrai qu'elle n'est point égarée par les susceptibilités d'un nationalisme jaloux.

VII. — TROISIEME RENCONTRE AVEC HUGO.

B.-P. n'était pas encore sorti des ennuis que le *Pouillé* lui causait, qu'il se trouvait engagé dans une nouvelle polémique, avec Hugo, son vieil antagoniste, et, cette fois, il faut le reconnaître, ce fut lui qui commença.

Depuis que, par la réunion des Trois-Évêchés à la couronne fleurdelisée, la France s'était installée en nombre d'ilôts disséminés par les terres de Lorraine et de Bar, il était manifeste que l'annexion de la région entière était dans les projets du gouvernement de Louis XIV. Le coup de force exécuté, au cours de la Guerre de Trente-Ans, paraissait avoir réussi à procurer cette annexion ; mais affaibli par sa lutte contre la Ligue d'Augsbourg, l'Angleterre et les Pays-Bas, le Grand-Roi avait dû rendre au descendant de leurs ducs la Lorraine et le Barrois, à la suite de la Paix de Ryswick, en octobre 1697.

Ce que la guerre n'avait point procuré, la diplomatie le tentait. Un moyen de déjouer ses manœuvres, c'était de lui opposer une histoire de Lorraine qui appuyée, sur des preuves incontestables, considérerait et exposerait les choses sous l'angle lorrain.

Le Père Benoît, nous l'avons dit, avait posé les premières as-

(1) *Ordonnances de Léopold*, I, 773.

(2) *L'Etat du temporel des Paroisses* est aux mêmes archives, B. 288-298. La rédaction n'en fut terminée qu'en 1713.

Digitized by Google

sises de cette histoire, et il les avait posées sur un terrain solide. La dédicace qu'il avait faite de son livre à Léopold, permet de supposer qu'il eût été fort aise d'être chargé de l'entreprise ; mais il n'était pas lorrain ; il était né et il résidait dans une ville qui n'avait jamais été soumise aux ducs de Lorraine et qui, depuis un siècle et demi, était française. Il était donc à craindre, ou que ses appréciations ne fussent pas conformes à ce qu'on voulait à Nancy, ou que la censure royale ne gênât la liberté de l'écrivain.

Mais, à Nancy même, un homme s'était révélé, dont les aptitudes historiques semblaient pouvoir soutenir la comparaison avec celles du Capucin de Toul, et dont les talents de styliste lui étaient de beaucoup supérieurs : c'était le Père Louis HUGO prieur de la résidence Saint-Joseph, des Prémontrés. Le duc lui exposa ses intentions ; il accepta, et fut nommé, le 17 mars 1708, conseiller-historiographe de son Altesse Royale. (1)

Sans retard, il se mit à la besogne et, comme pour prendre possession du sujet et sonder l'opinion, il donna, en 1711, un *Traité historique et critique sur l'Origine et la généalogie de la Maison de Lorraine, avec les chartes servant de preuves aux faits avancés dans le corps de l'Ouvrage et l'Explication des Sceaux, des Monoies et des Médailles des Ducs de Lorraine*, in-8°, très bien imprimé de 299-ccxviii « pages, enrichi de plusieurs figures en taille-douce » et de tables généalogiques.

Il s'était dissimulé sous le pseudonyme de BALEICOURT, qu'on croit être le nom d'un Frère-Prêcheur apostat, réfugié en Hollande (2), et il se donnait comme un pasteur luthérien, résidant à Berlin. C'est dans cette ville, chez Ulrich Liebert, si l'on en croit le frontispice, que le livre avait été édité, et une épître, élogieuse à la mode de l'époque, le dédiait à « Frédéric, roi de Prusse ».

Ces subterfuges n'étaient pas inutiles, car tout en s'attachant à établir cette triple thèse : « 1° que la maison de Lorraine ne peut être descendue de Guillaume, frère de Godefroy de Bouillon — 2° que, quand, par supposition, elle en serait sortie, il ne s'en suivrait pas qu'elle fût du sang carlien (Carolingien) — 3° que son origine vient certainement de Gérard d'Alsace et que, par cette origine, qui lui est commune avec la Maison d'Autriche,

(1) DURIVAL, *Description de la Lorraine*, I, p. 101

(2) C'est, du moins, l'opinion du Père THIERRY, dominicain du couvent de Nancy, qui critiqua ce *Traité de* HUGO (Dom CALMET, *Bibliothèque lorraine*, col. 933).

Digitized by Google

elle a, sur elle, le droit d'aînesse » (1), Hugo rappelait certains faits et formulait certaines idées qui n'étaient pas pour plaire au monarque français. Pour mieux dépister encore les indiscrets, il avait été jusqu'à critiquer ce que lui-même avait avancé sur la généalogie de la famille ducale, dans sa *Vie de saint Sigisbert, roi d'Austrasie.*

B.-P. fut tout étonné de se reconnaître dans cet ouvrage qui, estima-t-il, avec quelque raison, n'était guère qu'un précis de son livre sur l'origine de la très illustre Maison de Lorraine publié sept ans auparavant (2).

Des indices échappés à l'inattention du Prémontré permirent à sa perspicacité de découvrir à qui il fallait attribuer ce que son amour-propre d'auteur considérait, avec force exagération, comme « un plagiat ». Baleicourt, en parlant des monnaies lorraines, avait écrit « nos monnaies » (3) : il n'était donc pas sujet du roi de Prusse, mais lorrain. Citant un titre du duc Simon I, de l'an 1126 il disait, en note, au bas de la page : « Ce titre m'a été envoyé, de Lorraine, par l'auteur de l'histoire de l'Église de Toul. » Le titre avait été, en effet, envoyé par le Père Benoît, mais au Père Hugo, prémontré de Nancy. L'historien toulois tenait son homme, il ne le lâcha pas.

Sous le prétexte justifié qu'en travaillant à son histoire de Toul, il avait fait « plusieurs nouvelles découvertes qui pourraient servir de supplément à celle de Lorraine, » et qu'il se croyait obligé de les rendre publiques, pour qu'elles pussent être, un jour, de quelque utilité, à celui que le zèle de la patrie animerait à donner une histoire complète », il fit paraître, dès 1712, à Toul, chez Louis et Étienne Rolin, un volume in-8°, qui comprenait deux parties, avec pagination et titres différents : *Supplément à l'histoire de la Maison de Lorraine imprimée à Toul, en* 1704, et *Remarques sur le Traité historique et critique de l'Origine et de la Généalogie de la Maison de Lorraine imprimé à Berlin, en* 1711.

Le *Supplément* ne faisait guère que mettre au point et au courant l'*Histoire* qu'il complétait : c'était un exposé purement objectif, une table généalogique, dressée d'après les données d'une érudition très avertie, aride comme tous les ouvrages de ce genre.

Tout autre était le ton des *Remarques* : c'était de la polémi-

(1) *Préface*
(2) *Remarques infr. citand.* p. 2
(3) *Sidb,* p. 5

Digitized by Google

que et de la polémique serrée. S'adressant à un savant généalogiste, qu'il ne nommait pas et qui avait porté sur le traité de Baleicourt un jugement identique au sien, B.-P. commençait par constater que ce livre n'était qu'un résumé du sien, et par soulever des doutes sérieux, sur le nom et la qualité de l'auteur, le lieu de l'impression, la dédicace, laissant finement entendre qu'il pourrait préciser davantage.

Cette querelle personnelle vidée, il relevait que le pseudo-protestant, sujet du roi de France, convaincu par lui d'être un lorrain et un catholique, avait imprudemment rappelé, au risque d'indisposer Louis XIV, la manière élégante par laquelle le duc Charles III avait fait réduire à un simple «baise-main» l'hommage que tout duc de Bar devait au roi de France, pour le Barrois-Mouvant ; les efforts que le même prince, l'un des instigateurs de la Ligue, avait multipliés, pour monter sur le trône de France, à la mort de Henri III..., et, surtout, qu'il avait écrit des phrases désobligeantes sur le Pape Clément XI et sur l'évêque de Bissy.

On lisait, en effet, à la page 296 : « L'esprit inquiet de l'évêque de Toul » suscita un orage en Lorraine. « Ce prélat, chagrin qu'on lui eût refusé le fauteuil à la Cour du Duc.,....ramassa plusieurs chefs de plainte contre le *Code Léopold*, et les dénonça à Rome, comme autant d'atteintes à la discipline et à la liberté ecclésiastiques. Rome, applaudissant au zèle de ce Vengeur de la Juridiction de l'Église, suscité, comme par miracle, au milieu d'un Royaume où elle est presque anéantie, favorisa la poursuite de l'évêque. Mais qui penserait que, pour un *pareatis*, que, pour d'autres minuties, un Pape, un très S. Père se fût enflammé jusqu'à foudroyer les Magistrats préposés à la rédaction du Style Criminel et Civil ?»....Des ambassadeurs furent dépêchés, par le prince, pour arranger les choses. « On leur donna de bonnes paroles ; mais ils avaient à faire à des parties secrètes, qui rompirent leurs mesures. Leur départ fut suivi de foudres. Heureusement qu'ils avaient déjà dépassé les Alpes. Ces météores, qui vont se briser contre le sommet de ces montagnes, ne purent les atteindre dans leur route. » Avec les maximes gallicanes alors en vogue, se reconnaissait, en ceci, la manière de Louis Hugo.

Un autre propos avait aussi scandalisé le Censeur toulois : il s'agissait du testament de Ferry II, comte de Vaudémont, où il était stipulé : « Veut et ordonne que mon très chier

Digitized by Google

et aisné fils, René de Lorraine (le futur René II) soit fait, en sa personne, deux voyages, par moi promis, à Notre-Dame-de Sion-les-Vaudémont qu'il fera, du lieu de Vézelise, à pieds, l'un nu pied, l'autre chaussé » (1). La disposition testamentaire était amphibologique. Hugo, comme d'autres, l'avait interprétée en ce sens qu'à chacun des deux voyages, René devrait marcher, un pied nu, l'autre chaussé, et son Baleicourt avait commis cette réflexion : « Ses pélerinages dans un appareil bisare nous retracent la simplicité ou le bigotisme de ce temps-là »(2). B.-P., nous n'en disconvenons pas, avait raison de trouver ces expressions déplacées, même sous la plume d'un auteur qui se disait luthérien ; mais, au lieu de se donner beaucoup de peine, pour justifier cet appareil bizarre (3), il eût été mieux avisé de montrer à Baleicourt qu'il y avait une autre manière de lire la phrase en question, et qu'en faisant à Sion les deux voyages prescrits par son père, l'un pieds nus, l'autre chaussé, René n'avait rien fait que de raisonnable.

Cette dernière critique était l'une des 46 ou 47 observations, disons plutôt dissertations, qui, mises en regard du texte contesté, dénonçaient les erreurs, relevaient les étourderies, signalaient les contradictions, discutaient les unes et les autres, à grand renfort d'érudition, et comme les 46 ou 47 articles de cette « analyse » avaient « laissé passser » sans redressement des fautes considérables — le mot est de B.-P. — 16 autres discussions, disposées de même, remplissaient encore 22 pages !

« Le Père Benoît me paraît vouloir pousser un peu loin son homme » fait dire Hugo à un apologiste anonyme, auteur prétendu d'une lettre de *Réflexions sur deux ouvrages nouvellement imprimez concernant l'Histoire de la Maison de Lorraine* (4) ; l'un de ces ouvrages était *la Lorraine ancienne et moderne* de MUSSEY, curé de Longwy, livre sans grande valeur ; l'autre était le sien, qu'il s'attachait à défendre contre les *Remarques* de son implacable critique, non sans s'abandonner parfois à son goût pour le persiflage : « On convient, écrivait-il par exemple, que ce bon Père n'est pas obligé de tout savoir ; mais il ne faut

(1) Ce testament est donné par Dom CALMET (*Hist. de Lorr.*, 2 éd., VII, *Preuves*, col CCXVIII) — *Notre-Dame de Sion* est un vieux pèlerinage lorrain (Comm. de Saxon-Sion, c. de Vézelise) — *Vézelise*, arr. de Nancy, ancienne capitale du Comté de Vaudémont en est éloigné d'environ 8 kilomètres

(2) *Traité*... p. 192.

(3) *Remarques*... p. 99 et sq..

(4) In-8°, sans nom d'auteur, ni d'imprimeur, 47 pages.

Digitized by Google

pas qu'il blasphème tout ce qu'il ignore : il aurait, en vérité, trop à faire. » (1)

Son contradicteur avait soutenu que son *Traité* n'était qu'un précis de l'*Origine de la très illustre Maison de Lorraine* ; forçant son argumentation, l'anonyme, sous lequel se cachait Hugo, veut voir là une accusation de plagiat et il déclare : « Je me suis attaché aux dates d'impression, comme au véritable moyen de découvrir le plagiaire....Ces raisons et ces preuves revendiquées par le Père Benoit, sur M. Baleicourt se trouvent prévenues par l'Auteur de la *Vie de saint Norbert* — rappelons-nous que c'était lui — imprimée avant l'Histoire de Lorraine.... Si M. Baleicourt est voleur, il ne l'est qu'en second : le Père Benoît lui a frayé le chemin. (2) » . A vrai dire, l'argument n'était pas fort !

Une seconde lettre de *Réflexions*, également anonyme (3), reprenait, une à une, les observations de B.-P., avec plus ou moins de bonheur, plutôt moins.

Ce qui provoqua, de la part de l'historien toulois, en trois lettres, dont la dernière était signée de son nom, une vigoureuse *Réplique aux deux lettres qui servent d'Apologie du traité historique sur l'Origine de la Maison de Lorraine, avec la suite des Remarques critiques sur le même Traité* (4).

« Souffrez, M., pouvait y lire le pseudo-Baleicourt, que je mette encore une fois la main à la plume et que, sans perdre la charité que je vous dois, je fasse voir les erreurs que vous avancez.... Je vais tâcher de le faire avec toute la modestie que demande mon état, mais si solidement que l'envie ne vous vienne point de porter la dispute plus loin. Il n'y a certainement rien à gagner pour vous : vous défendez une trop mauvaise cause.... C'est dans votre cher Baleicourt, déclarait-il plus loin sans plus de ménagements (6), que l'on trouve des faits faux et fabuleux ; j'en ai remarqué d'abord 60 ; j'en ajouterai encore, dans cet ouvrage, 140 et, dans peu, je vous en ferai voir quelqu'autres ». Et il concluait : « Pourquoi vous fâchez-vous, si j'ai fait voir au public que Baleicourt parlait mal ? Je ne vous ai point attaqué et, par charité chrétienne, j'avais pris toutes les

(1) P. 11
(2) P. 19.
(3) Même format, sans lieu d'impression, 48 pages.
(4) Toul, L. et E. Rolin, 1713, in-8°, 292 pages. — Les trois lettres sous la même pagination.
(5) P. 6.
(6) P. 22.

Digitized by Google

précautions pour cacher votre nom. C'est ce que je fais encore aujourd'hui, pour ne le pas trop exposer à la censure du public » (1).

Ainsi finissait la première lettre ; mais ces précautions n'avaient plus leur raison d'être : le pseudonyme était percé. Le 7 décembre 1712, l'avocat général près le Parlement de Paris requit la suppression du *Traité historique* de BALEICOURT, des *Réflexions* qui le défendaient et de l'ouvrage du curé MUSSEY. Dix jours après, la Cour, faisant droit à cette requête, rendit un arrêt, qui supprimait, comme attentatoires aux droits du Roi, les trois livres dénoncés et ordonna que les auteurs fussent poursuivis.

Ceci mit Léopold en un grand embarras. Il réussit à étouffer l'affaire ; mais il jugea qu'après cette longue polémique, où, malgré les ressources de son esprit, il avait eu le dessous, le Père Hugo n'était plus qualifié, pour être l'historiographe officiel de la Lorraine ; il lui substitua Dom CALMET.

Dans l'intervalle, B.-P. avait publié une seconde et une troisième lettres, où figurait, amplement appuyé, le reste des 140 corrections annoncées, et même davantage. « Si vous avez du goût pour ce genre de littérature, disait-il ironiquement à son.... mettons « correspondant », au début de la troisième missive, vous ne trouverez pas mauvais que je vous fasse voir, dans un précis, ce qui me paraît de défectueux dans votre livre. Je l'ai déjà fait de manière à ne pas vous causer de chagrin ; je continuerai de même. Nous nous rendrions ridicules, si nous croions être infaillibles, dans ce genre d'écrire, et surtout sur un sujet qui renferme tant de difficultés.... Cherchons donc la vérité ; c'est là mon dessein, dans la suite des remarques que je vous envoie » (2).

Etait-ce bien son seul dessein ? Mais Hugo n'avait plus de « goût pour cette littérature »... et pour cause ! Il venait, d'ailleurs, d'être nommé abbé d'Étival, et il allait désormais consacrer son activité combative à revendiquer contre l'Évêché de Toul les droits prétendus de son abbaye et du ban qui un ressortissait, et son inclination pour les études historiques, à réunir de précieux documents sur le passé de son Ordre, et à rédiger, d'après eux, les *Annales Ordinis Praemonstratensis* et d'autres ouvrages estimés.

(1) P. 96.
(2) P. 167.

Digitized by Google

VIII. OUVRAGES RELATIFS A L'ORDRE DES FRERES-MINEURS

Pendant qu'il travaillait au *Pouillé du Diocèse de Toul*, B.-P., nous l'avons dit, s'occupa de tirer parti, en faveur de son Ordre, d'une constatation qu'il avait faite, en dépouillant soigneusement les archives de l'Évêché et du Chapitre de la Cathédrale.

A plusieurs chartes de Conrad-Probus, qui occupa le siège épiscopal, de 1279 à 1295, pendait le sceau du prélat, lequel portait, sur la face, légèrement oblongue, un évêque assis, coiffé de la mitre, tenant la crosse de la main gauche et bénissant de la droite, avec cette légende : *Conrhadus epus tullensis*, et, sur un contre-sceau rond, saint François d'Assise en prière, avec inscription : *Sigillum Conradi tulle epii* (1).

Ce qui intéressa fort, disons mieux, ce qui ravit notre chercheur, c'est que le Saint, présenté de côté, avait un capuchon qui ne faisait qu'un avec son habit religieux, tout comme celui des Frères-Mineurs Capucins.

Grande avait été la contestation sur la forme primitive du capuchon franciscain, et la chose était moins puérile qu'elle ne le semble. Le capuchon n'était qu'un emblème : il s'agissait de savoir qui, des *Conventuels*, des *Observantins*, des *Récollets*, des *Capucins* (2) et autres branches de l'Ordre, étaient, respectant jusqu'à la forme de cette partie de l'habit de leur Patriarche, demeurés les plus fidèles à l'esprit et aux traditions séraphiques.

Chaque branche, naturellement, soutenait son point de vue ; mais les *Capucins*, benjamins de la famille, alléguaient que le capuchon, prolongement postérieur d'une mosette posée sur l'habit, tel qu'on le portait dans plusieurs des autres branches, était moins conforme à la pauvreté, et que saint François, si

(1) Un dessin au trait, grandeur naturelle, en est donné en lithographie par B. P., dans l'ouvrage dont nous nous occupons, en face de la page 21.

(2) Les *Conventuels* sont les Frères-Mineurs qui ont accepté les mitigations de la Règle, accordées par les Souverains-Pontifes — Les *Observantins* ou Frères Mineurs de l'Observance sont ceux qui entendaient « observer », la Régle donnée par saint François, selon la rigueur de ses prescriptions. *Les Récollets* ou — « *Recueillis* » étaient des Observantins qui donnaient plus de temps à la vie contemplative qu'à la vie active de prédication et de ministère extérieur. — Les *Capucins*, fondés dans le second quart du XVIe siècle furent d'abord des Observantins menant la vie érémitique ; ils furent ensuite constitués en une branche spéciale, avec un Ministre général.

Depuis 1897, par les soins de Léon XIII, le Premier Ordre franciscain comprend trois branches : les *Conventuels*, les *Frères-Mineurs de l'Union Léonienne* groupant les Observantins, les Récollets et autres ; et les *Capucins*

Digitized by Google

strict sur l'exercice de cette vertu, avait dû coudre son capuchon directement à l'habit, ce qui économisait de l'étoffe, et ils concluaient que leurs fondateurs avaient adopté la manière de se vêtir du *Poverello* d'Assise. La discrétion ne leur permettait point de formuler plus complètement la conséquence ; mais on la devine.

Un des leurs, le Père Zacharie de Saluces, plus connu sous son nom de lettré BOVERIUS, avait inséré dans le tome premier des *Annales Ordinis Minorum qui Capuccini vocantur*, qui parut en 1632, et tiré ensuite à part une dissertation *De vera habitus forma a Seraphico B. P. Francisco instituta*, qui eût plusieurs éditions et dans laquelle il établissait que le capuchon de saint François et de ses premiers disciples était adhérent, non à une mosette, mais à l'habit même ; et il en apportait six chefs de preuves, notamment 32 monuments, peints ou sculptés, remontant à une antiquité respectable.

Les sceaux de Conrad-Probus constituaient un 33e document, et ils étaient d'une antiquité non moins respectable ; car cet évêque, né à Tubingue, en Wurtemberg,était entré dans l'Ordre de saint François, en 1245, environ 19 ans après le bienheureux trépas du séraphique Père, en un temps où les traditions primitives étaient encore certainement très vivaces.

C'est ce que le Père Benoît entreprit de démontrer, en une dissertation fort bien conduite, écrite en un latin clair et précis qui fait honneur à sa formation littéraire : *Illustratio Sigilli et Contrasigilli Conradi, cognomine Probi, Ordinis sancti Francisci, sacri Romani Imperii Principis et Episcopi civitatis Leucorum.*

Ce même Conrad, contre qui, suivant une curieuse légende chère aux Toulois (1), s'était déclarée, lors d'une révolte des « citains », la Vierge qui fut chaussée par eux, en reconnaissance,

(1) Les « *citains* » ou bourgeois de Toul étaient en révolte contre leur évêque. Conrad, voulant rentrer dans sa ville épiscopale, tentait de gagner, à la faveur de la nuit, avec une troupe armée, une poterne qui donnait dans son château... quand l'alarme fut donnée, du haut de la Tour Qui-Qu'en-Grogne, qui dominait le fossé et la poterne — Suivant la légende, les veilleurs auraient été avertis par une vieille femme qui, s'étant endormie et laissé enfermer dans la Cathédrale, aurait été réveillée par une voix sortie d'une statue de la Vierge et lui ordonnant d'aller prévenir les magistrats de la cité : en signe de la vérité de cette mission, la statue aurait avancé l'un de ses pieds — Ce pied fut chaussé d'un soulier d'argent, par les « citains » reconnaissants, et la Vierge est encore honorée aujourd'hui dans la Cathédrale de Toul, sous le nom de *Notre-Dame-au-Pied d'argent*, (cf. E. MARTIN, *Histoire du diocèse de Toul*, I, 324 et sq..)

Digitized by Google

d'un soulier d'argent, avait été accusé, par Jean AVENTIN, chroniqueur bavarois de la fin du XVe siècle, auquel avaient fait écho les *Centuriateurs de Magdebourg*, d'avoir tenu, à un synode de Wurtzbourg, des propos injurieux contre le pape Honorius IV. B.-P. profita de l'occasion pour le venger de cette calomnie, et et il composa, à cette fin, une *Dissertatio apologetica seu Vindiciae Conradi Minoritae et Episcopi Tullensis ab injuriis male in eum impactis, contra Aventinum et Centuriatores Magdeburgenses*. Cette défense avait occupé trois paragraphes ; mais comme Conrad avait été évêque de Toul, le Toulois que le Père Benoît s'honorait d'être, ne résista point à la tentation de donner, en un quatrième paragraphe, une « notice » sur la ville et le diocèse dont il avait écrit l'histoire...Et il terminait cet aperçu par cette phrase que nous traduisons : « A ce diocèse présida Conrad, frère mineur, et, s'il a mérité d'être compté parmi tant de pasteurs fameux par leur sainteté et leur savoir, il s'efforça, toute sa vie, de les égaler en vertus. Aussi, l'Église de Toul se réjouit à ce point d'avoir eu un si bon pasteur, qu'elle ne cesse, en célébrant l'un de ses fils, de féliciter l'Ordre séraphique ». (1).

C'était une transition ménagée à la troisième partie du volume laquelle avait pour titre : *Synopsis historica primae, apud Leucos eorumque confines, Ordinis sancti Francisci institutionis ac illius progressus*, et donnait une notice plus ou moins étendue, suivant les cas et les renseignements recueillis, sur les couvents des trois Ordres franciscains, situés dans les diocèses de Toul, de Verdun et de Metz, et dans la partie lorraine et barisienne des diocèses de Trèves, Strasbourg, Besançon, Langres, Châlons et Reims (2), à savoir :

PREMIER ORDRE. — CONVENTUELS : Metz (1216), Verdun (1222) Neufchâteau (1249), Toul (1270) (3) Sarrebourg (1256) — OBSERVANTINS. *Province de France parisienne* : Varennes (1417), Metz (1429-1551) Mirecourt (milieu du XVe siècle), Raon (*idem*)(4).

(1) Page 117

(2) Nous ne citerons que les couvents qui appartenaient à la Lorraine et Barrois et aux Trois-Evêchés : B. P. mentionne, en plus, les *Capucins* de Chaumont (1600), Langres (1608), Saint-Dizier (1612), Mouzon (1618), Bar-sur-Aube, Joinville et Warry, qui dépendaient de la *Province de Lorraine*.

(3) De ces quatre couvents, trois passèrent à l'*Observance* : Metz, en 1602 ; Neufchâteau et Toul, en 1508 (*Synopsis*, p. 126, 130, 138). Verdun fut donné aux *Récollets*, en 1602 (ROBINET, *Pouillé du diocèse de Verdun*, I, 292).

(4) B.-P., comme nous le constaterons, pour S.-Dié, dit que Raon (qui faisait partie du ban de Moyenmoutier) était « du territoire exempt » (p. 144)

Digitized by Google

Rambercourt (1447), Serres, puis Vic (1457), Ligny (1479), Nancy (*idem*), La Chapelle-aux-Bois (avant 1482), Rosières-aux Salines (avant 1671), Sainte-Marie-aux-Mines (XVIIe siècle) — CAPUCINS, *Province de Lorraine* : Ligny (1584), Verdun (1585), Saint-Mihiel (1586), Nancy (1593), Bar-le-Duc (1597), Toul (1598), Metz (1602), Pont-à-Mousson (1607), Mirecourt (1609), Remiremont (1610), Saint-Nicolas (1611), Vic (1613), Epinal (1619). Neufchâteau (*idem*), Rambervillers (1620), Saint-Dié (1624) — à noter que l'historien du diocèse de Toul reconnait, dans cette notice sur le couvent de Saint-Dié, comme dans celle du couvent de Raon-l'Etape, nous ne savons pour quelle raison, l'exemption du Val de Galilée qu'il avait naguère niée, dans sa critique du *Système* de Riguet (1) — Thionville (1624), Fontenoy-le-Château (1626), Phalsbourg (*Idem*), Charmes-sur-Moselle (1627), Blamont (*idem*), Valdersingen, puis Sarrelouis (1628), Sarrebourg (*idem*), Lunéville (1633), Vézelise (1634), Marsal (1650) Plombières (1651), Bruyères (1664), Étain 1665) Commercy (1704), Châtel-sur-Moselle et Thiaucourt (alors en projet) — RÉCOLLETS, *Custodie de Lorraine* : Longwy (1638), Gondrecourt (1644), Damblain (1645), Bulgnéville (1706) Liffol-le-Grand (1708), Apremont-la-Foret (*idem*).

SECOND ORDRE ou *Pauvres Dames* : Metz (1257), Verdun (1293), Neufchâteau (1295), Pont-à-Mousson (1444), Metz, *Colettines* (1482), Bar-le-Duc (1497), Mirecourt (1603), Sorcy (1652) (2).

TIERS-ORDRE RÉGULIER : TIERCELINS (*Province de Paris*) : Nancy (1622), Bayon (1623), Montureux-sur-Saône (1626), Sion (*idem*), Fains (1633), Lixheim (1657), Vaucouleurs (1629), Einville (1708) — TIERCELINES : Nancy (1620) — SOEURS GRISES DE SAINTE-ELISABETH : Ormes (1471), Lunéville (1481), Nancy (1485), Château-Salins (1478), Dieuze (1472).

On peut constater à cette simple nomenclature, quel intérêt ce tableau historique revêt pour l'histoire de la propagation de l'Ordre de saint François, comme pour l'histoire religieuse de la Lorraine et des Trois-Évêchés. Inutile de noter que la partie traitée avec le plus de complaisance et de compétence était celle qui concernait les *Capucins* ; il est vrai qu'ils étaient les plus nombreux.

(1) P. 230 et 233

(2) B.P. ne parle pas des *Annonciades des dix Vertus*, fondées par sainte Jeanne de Valois, lesquelles pourtant sont considérées comme du Second Ordre de de S. François. Elles avaient des monastères à Pont-à-Mousson, Saint-Nicolas, Badonviller, Neufchâteau, Bar, Ligny, Vaucouleurs, dans le Diocèse de Toul.

Digitized by Google

Les trois dissertations — c'est le terme qui leur convient le mieux — parurent, dans un seul et même volume à pagination unique, de 288 pages, chez Alexis Laurent, à Toul, en 1708, sous un titre fort long, à la mode du temps : *Veteris Ordinis Seraphici monumenti nova illustratio*, etc.

Ces études étaient dédiées, toutes trois, au R^me^ P. Augustin de Tisana, ministre général de l'Ordre des Capucins. Ce fut aussi au Révérendissime Père Général, Michel-Ange de Raguse, successeur du R^me^ P. Augustin, que le Père Benoît, six ans plus tard, fit hommage d'un traité qui intéressait, non plus simplement la branche capucine, mais l'Ordre franciscain tout entier.

Au début du siècle, Adrien BAILLET, prêtre érudit, qui abondait quelque peu dans l'« hypercriticisme » mis à la mode par LAUNOY, le « dénicheur de Saints», avait renouvelé, sur la fameuse indulgence dite *de la Portioncule*, les doutes, soulevés au XVe siècle par le luthérien KEMNITZ, mais réfutés par BELLARMIN, dans sa controverse « *sur les Indulgences* ». Il s'agissait moins, dans cette attaque, du fait même de la concession de cette indulgence par les Souverains-Pontifes, fait indéniable, que de la manière dont saint François l'avait obtenue, du Pape Honorius III, vers l'an 1216.

La *Portioncule* était un petit bois qui s'étendait dans la plaine au pied d'Assise et dans lequel se trouvait une humble chapelle en l'honneur de *Notre-Dame-des-Anges*. Elle était en ruines, quand le *Poverello* l'avait relevée de ses propres mains, comme il avait rebâti *Saint-Damien*. Les Bénédictins du *Monte Subasio*, à qui elle appartenait ainsi que le bois, lui en avaient accordé la jouissance, et il en avait fait le berceau de son Ordre naissant.

Or, nous disent ses historiens, quelques jours après la mort du pape Innocent III (1216), alors qu'il priait là, pour les pécheurs, Jésus se montra à lui, accompagné de sa Mère et entouré d'une multitude d'esprits célestes, et lui promit de lui octroyer ce qu'il demanderait. Et lui, de répondre qu'il le priait d'accorder à ceux qui, confessés et contrits, visiteraient cette chapelle, l'indulgence plénière des peines dues à leurs péchés. Jésus exauça la requête ; mais il y mit comme condition que la concession de cette grande faveur serait ratifiée par le Souverain-Pontife, son vicaire ici-bas.

Dès le lendemain, tout joyeux, François s'en fut, avec le Frère Masséo, à Pérouse, où résidait en ce moment le nouveau pape,

Digitized by Google

Honorius III. Quoique, alors, l'octroi d'indulgences plénières fût très rare et ne se fît guère qu'à l'occasion de Croisade, Honorius accorda la grâce sollicitée ; mais il la restreignit au jour anniversaire de la dédicace qu'il voulut faire lui-même de la pieuse chapelle, c'est-à-dire, le 2 Août de chaque année, depuis les premières vêpres de la fête, jusqu'à minuit.....Le gain de la précieuse indulgence, pendant ces trente-six heures, fut étendu à chaque visite : *toties quoties*.

Or, d'une faveur aussi exceptionnelle, saint Bonaventure, dans la *Vie de saint- François*, qu'il édita en 1263, ne dit pas un seul mot : ce qui, à leur avis, autorisa KEMNITZ, SAINTE-BEUVE, docteur de Sorbonne, BAILLET et d'autres à émettre un doute sérieux sur la concession de l'Indulgence par Honorius III et sur le motif qui l'avait déterminée.

B.-P. avait eu à réfuter, dans son *Histoire du diocèse* (2), la confusion que BAILLET, dans ses *Vies des Saints* (3), avait faite d'un *Aper*, à qui saint Paulin, de Nole, adressa trois lettres, avec saint Epvre, en latin *Aper*, évêque de Toul, au commencement du VIe siècle . Ses frères en religion le pressèrent de relever le propos du même érudit sur l'Indulgence de la Portioncule. Il se laissa persuader, et, tout en prenant les précautions les plus délicates, pour ne point offenser la mémoire du savant, mort depuis seulement quelques années, il confia aux presses touloises de Louis et Etienne Rolin, en 1714, une *Apologie de l'Histoire de l'Indulgence de Portioncule*.

Dans cette dissertation, méthodique, sereine, pondérée, s'appliquant à suivre les règles générales, qu'il avait marqué, dans son chapitre d'introduction, que doit garder un auteur, dans la recherche d'un fait historique, il montrait que le silence de saint Bonaventure, argument négatif, ne pouvait infirmer le témoignage du Frère Léon, dans la *Légende des trois compagnons* et de Bernard de Besse, Benoît d'Arezzo, Rainier de Mariano, ses contemporains, et d'autres encore, qui vécurent dans l'Ordre, avant ou avec le saint Historien.

Quelque solide que se présentât cette Apologie, elle ne convainquit pas le R. P. Jean-Joseph Petitdidier, Jésuite, professeur à l'Université de Pont-à-Mousson, qui, dans trois *Lettres*

(1) Sur l'*Indulgence de la Portioncule* et son histoire, se reporter aux biographies de S. François d'Assise.

(2) P. 231.

(3) T. 9e, 15 septembre.

Digitized by Google

critiques au Révérend Père Benoist de Toul, capucin, sur son Apologie de l'Histoire de l'Indulgence de Portioncule, écrites en 1715 et imprimées la même année, en un petit volume in- 12° de 121 pages, examina « la force de l'argument qui se tire du silence de saint Bonaventure ; » puis la force, des preuves sur lesquelles (l'apologiste) établit l'origine miraculeuse de l'Indulgence de Portioncule, ; » enfin, la force de celles « qu'il apporte de la tradition de son Ordre, » sur ce point.

Les observations étaient courtoises : courtoise fut la *Réponse aux Lettres critiques sur l'Apologie de l'Histoire de l'Indulgence de Portioncule* ; elle aussi comprit trois lettres, où le Père Benoît s'attachait à reprendre, point par point, les objections du professeur mussipontain. Elle parut, dès janvier 1716 (1). Eurent-elles raison des scrupules historiques du Père Petitdidier ? Quoi qu'il en soit, la controverse s'en tint là....et, s'ils ne l'appuient pas exclusivement des mêmes arguments, les historiens catholiques et même d'autres soutiennent, relativement à la célèbre indulgence, la même thèse que B.-P. ; ce qui ne laisse pas que d'être à son éloge.

IX. — AUTRES TRAVAUX D'HISTOIRE REGIONALE.

Cette étude sur la *Portioncule* et la discussion qu'elle suscita, avait quelque peu contrarié la poursuite du dessein que l'Historien de la ville et du diocèse de Toul avait conçu, et qu'il s'employait à réaliser, de doter les villes et diocèses de Metz et de Verdun, d'une pareille monographie.

Augmentée encore d'un *Recueil des Hommes illustres du diocèse de Toul*, qu'il avait en préparation (2), son œuvre historique embrasserait alors, depuis les origines, le passé politique et religieux de toute la contrée si morcelée qu'on est convenu de désigner sous le nom de région lorraine : vaste, ardue et délicate entreprise, devant la longueur et les difficultés de laquelle ne

(1) DIGOT (*Eloge*, n. 3) fait observer ce cas assez rare, que les éditeurs, qui semblent avoir été les mêmes pour l'auteur et son contradicteur, L. et E. Rolin, firent brocher ou relier, en un seul volume, les trois *lettres critiques* et les trois *Réponses*. Elles furent vendues ensemble, et il n'en a jamais rencontré d'exemplaires séparés. Moins heureux que lui, nous n'avons pas trouvé ce volume.

(2) Ce travail annoncé comme projet, par B.-P., en 1713, à la fin de sa *Réplique aux deux lettres*.. (p. 292), fut en partie réalisé, du moins s'il faut en croire Dom CALMET (*op. cit.*, 1ere édit., I, col. lvi). Dans la seconde édition (*Bibl. lorr.*, 742), l'abbé de Senones est moins affirmatif.

Digitized by Google

reculait point son ardeur au travail, et pour laquelle il avait su ramasser, en organisant méthodiquement ses investigations, une foule de documents, sagement contrôlés.

L'*Histoire ecclésiastique et civile de la Ville et du Diocèse de Metz* fut achevée, à la fin de l'été 1716. Le plan en était sensiblement analogue à celui de l'*Histoire de Toul* ; mais il marquait — ce que ne faisait point celle-ci — les trois phases par lesquelles passa, au cours des siècles, la vie non seulement politique, mais religieuse, de la Région lorraine : la période franque, jusqu'à la défaite du roi Raoul, successeur de Charles-le-Simple, par Henri l'Oiseleur, au premier quart du Xe siècle ; la période germanique, où les évêques devinrent vassaux et princes du Saint-Empire, jusqu'à l'annexion à la France des Trois-Évêchés, en 1552, et la période française.

Sorties de la même plume érudite, les deux œuvres historiques ont les mêmes qualités et les mêmes défauts ; mais, à compulser la dernière, on constate que l'Auteur a profité de l'expérience que lui avaient acquise ses précédents travaux : il y a progrès manifeste.

Dom CALMET, pour son *Histoire de Lorraine* ; Dom FRANÇOIS et Dom TABOUILLOT, pour leur *Histoire de Metz* (2), ont considérablement mis à contribution ce travail, et lui ont ainsi rendu le plus flatteur des témoignages. Et les contemporains, bien informés des fastes de l'Église messine, en estiment la valeur critique et documentaire.

Étranger qu'il était au diocèse, pour faire agréer son œuvre par l'évêque qui occupait alors le siège de saint Clément, Henri-Charles de Cambout de Coislin, B.-P., non seulement la lui avait dédiée, mais il y avait mis en avant-propos, la *généalogie de la Maison*, non pas messine, ni lorraine, mais bretonne, de *Coislin*. Le prélat agréa la dédicace ; mais adressa le Père Be-Benoît à son homme de confiance, le chanoine Seron, archidiacre de Marsal, qu'il lui dé igna comme censeur. Une seconde copie fut donc faite, du manuscrit original, et envoyée, dès 1718..... Mais l'examinateur ne se pressa point, sinon d'en prendre connaissance, du moins de donner son avis officiel....si bien que

(1) Le titre du manuscrit de Pont-à-Mousson (voir note 1, p. suiv.) porte que l'*Histoire... de Metz* fut achevée, à Toul, le 15 octobre 1716, par frère Benoit de Toul, prêtre-capucin. »

(2) *Histoire de Metz, par des Religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne*, 1769-1790, 6 vol. in-4°.

Digitized by Google

l'Historien mourut et l'histoire est restée manuscrite. Quelles furent les raisons de ce peu de faveur ? Peut-être, des jansénistes, tels que Mgr de Coislin et le chanoine Seron tinrent-ils en suspicion le Capucin toulois.

L'*Histoire du diocèse de Metz* (1) était à peine achevée, que celle de Verdun fut sur le métier (2). Mais la mort surprit l'Ouvrier en pleine activité, avant qu'il ait pu mener à terme son labeur. Le Père Benoit trépassa subitement, en janvier 1720, à l'âge de 56 ans et 8 mois, victime sans doute de son travail acharné.

Les cahiers qu'il laissait interrompus, furent vraisemblablement conservés au couvent de Toul ; mais la tourmente révolutionnaire ne les a pas épargnés. Ils semblent bien perdus pour l'histoire régionale, ainsi que sa correspondance, qui dut être volumineuse, les pièces d'archives, en originaux ou en copies, qu'il avait collectionnées, les manuscrits et les livres qu'il s'était procurés, en vue de ses ouvrages.

Ces documents furent-ils cachés à Dom Calmet ? Dans le *Catalogue alphabétique des Ecrivains de Lorraine*, ébauche de sa *Bibliothèque lorraine*, qui figure au début du tome I de la première édition de son *Histoire de Lorraine*, parue en 1728, le savant Bénédictin écrit : « Je ne sçais ce qu'elle est devenue (l'*Histoire de Verdun*), non plus que quantité de Pièces et d'Écrits qu'il avait ramassez et qui ont disparu après sa mort. Je n'ai pû savoir le chemin qu'ils ont pris, quelque diligence que j'aie fait pour cela ». Huit ans après la mort d'un auteur

(1) Il existe trois copies de cet ouvrage. Deux sont à le Bibliothèque municipale de METZ : l'une complète. (n° 876 [126]), in-fol. de 952 pages ; l'autre, en deux volumes, dont le premier seul est à Mets (n° 877, [127]), in-fol. de 734 pages. La troisième copie se trouve à la Bibliothèque municipale de PONT-A-MOUSSON (n° 17), in-fol. de 659 pages ; elle est complète et parait avoit été la première, ayant été commencée sur l' « original informe », le 3 novembre 1716.

Les trois copies présentent de nombreuses variantes, qu'il serait, pour un Messin, intéressant de relever. Elles sont décrites par DIGOT (*Eloge*, n. 96), qui essaie de suivre leurs vicissitudes. Nous renvoyons à cette note érudite. Dans le tome II des *Mémoires sur Metz*, recueillis par Dom TABOUILLOT, sans doute en vue de son *Histoire de Metz*, et restés manuscrits (Bibl. de Metz, Ms. 902 [152]), se trouvent : des *Extraits historiques tirés de l'Histoire de Metz du P. B.* (p.274-291) — des *Extraits des usages de Metz, tirés des Annales manuscrites* (Histoire) du P.B. (p. 291-294) ; les *Vies des Evêques de Metz, par le P. B.* (p. 294-383).

(2) Ceci, déclare DIGOT (*Eloge*, p. 42), résulte d'une tradition qui semble très acceptable ; d'après Dom CALMET (voir ci-dessous) cette histoire fut rédigée. Mais elle n'a pu être retrouvée par ROUSSEL, auteur d'une *Histoire de Verdun*, parue en 1743.

Digitized by Google

qui honorait leur Ordre, nous nous refusons à croire à une telle insouciance des Capucins toulois. Mais, en ces années où le futur abbé de Senones rédigeait son *Histoire de Lorraine*, le conflit était à son paroxysme entre l'évêque de Toul et les prélats de la Vôge, sur l'irritante question de juridiction. Ainsi, pourrait s'expliquer, par la prudence des détenteurs, la déconvenue du grand moine lorrain (2).

Il ne semble pas avoir eu non plus communication des notes que le défunt avait recueillies au cours de ses recherches, sur la *Chronique de Richer*, religieux et historien de l'abbaye de Senones, au XIIIe siècle, et qu'il lui avait promises quelque temps avant son trépas (3).Ces notes ont eu le sort des autres manuscrits. Nous ne pouvons que le regretter.

CONCLUSION

Sauf *l'Histoire de Verdun et* l'ébauche, si elle exista, du *Recueil des Hommes illustres du Diocèse de Toul*, l'œuvre historique de B.-P. nous a été conservée. Nous pouvons ainsi apprécier quelle somme énorme de travail il fournit, durant ces vingt-cinq années, en l'humble couvent de Saint-Mansuy-les-Toul, qui ne lui offrait point les ressources en livres et en collaborateurs, dont jouissaient les auteurs, dans les riches et peuplées abbayes bénédictines.... et, aussi, quels services, son sagace et patient labeur a rendus à l'histoire religieuse et politique de cette marqueterie de souverainetés que présenta la région lorraine jusqu'en 1790.

Il est mort, dans toute la force de son savoir ; mais quelle œuvre, il nous aurait laissée, s'il avait atteint les 85 ans de Dom Calmet. Et sur les vingt cinq années de sa carrière historique, combien de semaines, voire même de mois, lui prit la polémique. Il avait, on le sent, du goût pour elle, confiant qu'il était dans sa mémoire et dans ses notes. Sans doute, à ces controverses parfois interminables, de nombreux faits ou détails, plus ou moins importants, gagnèrent en certitude, en précision, et des

(1) Col. VI

(2) Dans sa *Bibliothèque*, c. 742, CALMET dit que ces pièces que le B.-P. lui avait dit être au nombre de plus de 300, avaient été « dissipées » — peut-être, lui avait-on allégué ce motif.

BEXON (*Histoire de Lorraine*, p. 305,) dit de même, sans doute d'après Calmet en exhalant sa bile contre les religieux toulois.

(3) *Op. et loc., supr. cit.*

Digitized by Google

erreurs historiques furent dissipées ; mais ses ouvrages à lui y perdirent, car, pressé de les présenter au public, il « rattrapait » les heures et les journées dépensées en érudites discussions, en négligeant de soigneusement vérifier, comme nous l'avons dit, de son *Histoire de Toul* (1), ce qu'il écrivait, et, surtout, en apportant peu d'attention à son style.

Il est vrai que ce dernier reproche peut être adressé à presque tous les historiens de cette époque ; l'histoire alors, n'était pas classée parmi les genres littéraires ; on y considérait surtout l'érudition. « Écrivain dur, mais exact, note CHEVRIER, critique lorrain du milieu du XVIII° siècle (2) ; il est fait pour instruire ; mais il n'a que cet avantage. Sec et toujours éloigné du ton qu'il faut prendre pour plaire, cet historien ne peut être lu avec plaisir que par ceux qui ont besoin de lui. » La note est elle-même un peu sèche, un peu dure ; adoucie, elle serait exacte. Et le critique ajoute ceci, qui corrobore ce que nous avons avancé plus haut : « J'ai souvent médité pourquoi la plupart des savants écrivaient mal. » Il n'aurait plus à faire aujourd'hui cette constatation ; mais c'est une circonstance atténuante, en faveur de notre savant Capucin.

Chevrier, continue : « L'*Origine de la Maison de Lorraine*, le *Supplément* à cet ouvrage, les *Réponses* aux critiques font honneur au talent du Père Benoît. » Il eût pu dire également ceci, et à plus de titres encore, de l'*Histoire ecclésiastique et civile de la Ville et du Diocèse de Toul*, dont il ne parle pas, sans doute parce qu'il était lorrain, et de l'*Histoire ecclésiastique et civile de la Ville et du Diocèse de Metz*, s'il l'avait connue ; mais il rend justice au *Pouillé ecclésiastique et civil du Diocèse de Toul*.

« Des recherches vastes, une application solide et une connaissance profonde de l'histoire de lorraine, déclare-t-il, forment le caractère de ce livre», et donc, son mérite.

Dom CALMET avait été, disons le mot, moins « équitable ». L'appréciation qu'il donna, dans la première édition de son *Histoire de Lorraine*, péchait surtout par son laconisme : « Cet écrivain était laborieux et éclairé sur l'histoire de Lorraine et des Trois Évèchez. Son style était négligé et, quelquefois, il hasarde un peu ». Mais, dans la seconde édition (4), s'il appuie sur l'éloge,

(1) Voir plus haut, V.
(2) *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la Lorraine*. I, p. 306
(3) T. I. Col. IVI.
(4) T. IV. col. 742.

Digitized by Google

il appuie aussi sur le reproche et, quoique certainement ce n'ait pas été dans son intention, le terme qu'il emploie, pourrait jeter quelque doute sur le sens critique de l'Historien de Toul : «C'était un religieux fort sage, fort laborieux, d'une mémoire très heureuse, fort instruit des maisons et des affaires de ce pays ; mais quelquefois un peu crédule et hazardeux dans ses conjectures. » Ce n'est point pour avoir « hasardé » quelques étymologies (1), comme l'on en risquait beaucoup alors, et avoir cru à l'authenticité de quelques pièces archéologiques, plutôt douteuses — n'avons-nous pas eu la tiare de Saïtaphernès et les discussions de Glozel ? — que le Père Benoit mérite de passer pour crédule, » même « un peu ». Pareil reproche pourrait être adressé à l'abbé de Senones : « Etait-ce à Brutus, observe, à ce propos, Chevrier (2), à parler de la dureté de Caton ? »

Sans exagérer la louange, reconnaissons que nous sommes redevables à B.-P. d'avoir un des premiers débrouillé le chaos de l'histoire de la Lorraine et des trois diocèses de Toul, Metz et Verdun, avec un sens critique hardi et prudent tout ensemble, une ample et sûre érudition et une méthode vraiment surprenante chez un historien qui s'était formé seul. On s'accorde, chez nous, Lorrains, à le proclamer le « père de l'histoire de Lorraine ». Ce titre glorieux lui est bien dû.

Eugène MARTIN
Docteur ès-Lettres
Chanoine titulaire de Nancy.

(1) Exemples cités par CALMET : *Deneuvre* (c. de Baccarat, M et M.) serait venu de *Delubra deorum* ; *Baccarat, de Bacchiara* — B. P. s'était laissé conter qu'une statue deBacchus avait été trouvée à Baccarat, localité de création alors toute récente (*Hist. de Lorr.*, 2e édit., I col. liv.), au cours d'une discussion quelque peu influencée par la question brûlante de l'exemption des abbayes vosgiennes : Dom Calmet, ne l'oublions pas, était abbé de l'un de ces monastères.

(2) *Loc. supr. cit.*

(3) BEXON, *op. cit.*, p. 305.

Digitized by Google

ACTES DES FRANCISCAINS EN CHINE[1].

Dans ce recueil le lecteur trouvera le texte critique de tous les récits laissés par les missionnaires franciscains qui, aux XIIIe et XIVe siècles, évangélisèrent la Chine ou tentèrent de l'atteindre dans un but d'évangélisation. Il pourrait s'intituler : *La Chine des Frères Mineurs et les chemins qui les y conduisirent.* Prolongement logique, partant de la précieuse *Bibliothèque* du P. Golulovich. Celle-ci s'était annexé l'Asie Antérieure et ses dépendances ; celui-là étend son domaine jusqu'à l'Extrême-Est, sans négliger ni la Corée, ni le Japon, ni ce jardin du monde que sont Sumatra, Java et Bornéo. Il nous conduit des frontières de la Pologne et de la Hongrie, de la Crimée, de l'Empire de Trébizonde, de la Grande Arménie, de Sis en Cilicie, à travers monts, fleuves et déserts, aux murailles noires de Caracorum et aux palais dorés du Fils du Ciel. Horizons immenses, alors entr'ouverts pour la première fois à l'humanité occidentale. Mais semble-t-il, exorbitance dangereuse de la visée que d'essayer d'inclure en un seul volume un si long ouvrage, *longum opus* ;

(1) *Sinica Franciscana,* Volumen I. *Itinera et Relationes Fratrum minorum saeculi* XIII *et* XVI, collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius van den Wyngaert O. F. M. Ad Claras Aquas (Quaracchi-Firenze) apud Collegium S. Bonaventurae, 1929.— In-4° de CXVIII, 638 pages, avec une carte dressée d'après les travaux de : Yule-Cordier, *Cathay,* II ; Rockhil, *The Journey of William of Rubruck* ; Smidt, *Uber Rubruks Reise* ; Grousset, *Histoire de l'Asie ; Golubovich, Biblioteca,* II. — Epigraphe, épitre de T. R. P. Bonaventure Marrani, Ministre général de l'Ordre des Frères-Mineurs, préface et introduction, ainsi que tous les textes et la table des matières sont en latin, à l'exception des pages 566-575 contenant un extrait du *Libro del Conosçimiento de todos los reynos, tierras, señorios que son por el mundo* du fransciscain espagnol anonyme du milieu du XIV siècle, qui sont en espagnol. — L'ouvrage est publié *Sescenteno recurrente anniversario ab obitu fratris Johannis de Montecorvino primi apostoli et episcopi Sinarum,* (MCCCXXVIII-MCMXXVIII.). — Je le citerai sous la forme de *Sinica* tout court.

Digitized by Google

ampleur, pense-t-on d'abord, outrée du monument à bâtir ; des effondrements vont se produire ? Craintes vaines : les murs sont fortement maçonnés, ils résisteront au temps, nous pouvons dès aujourd'hui l'affirmer. Tout est solide.

Car on nous offre précisément ce dont nous avions besoin : des textes. Des textes purs. Des textes exacts. Des textes contrôlés. Des textes irréprochables. Eux seuls comptent. Les traductions, les meilleures, — celles mêmes qui font universellement autorité, celles sur lesquelles on jure — sont pleines d'inexactitudes, d'atroces idées vagues, d'omissions et même de contresens. Sans parler des inénarrables fantaisies de Jean Le Long, de la mollesse invertébrée de Bergeron, du manque de finesse de plus d'un insulaire fameux, que dire de telle version que tous nous citons avec louange et où, cependant, *enterrer* devient sans façon *incinérer* et *exiler*, *décapiter* ? J'en passe, et des meilleures. Aussi le P. Anastase Van den Wyngaert, qui nous donne les textes, peut-il écrire sans crainte : « Nous pensons ne pas avoir perdu notre temps ». Un regard donc sur son monument.

I.

Le premier de ces récits d'une vérité souveraine, est celui de Jean de Plan Carpin. Il débute à la date du 16 avril 1245. Surgis tout à coup des obscures profondeurs de l'Asie, sans laisser à leurs chevaux le temps de souffler, les Mongols pour parler la langue pittoresque du regretté Cahun à laquelle il faut toujours puiser, ont broyé les peuples sur leur passage, de l'Est à l'Ouest, des solitudes du Nord aux pentes du Thibet, puis, avec une rapidité foudroyante, ils se sont jetés sur les frontières de la Perse. Ils tombent en trombe sur la Russie Méridionale, battent une armée de quatre-vingt mille hommes accourus pour les arrêter, poussent jusqu'au Dnieper, et, tranquillement, se retirent. Ceci se passe en 1219 ; choc immense, suivi d'un écroulement de peuples formidable, mais si lointain, derrière des horizons si incertains, ceux de la Russie, ceux de l'Asie Mineure, au-delà du rideau des vagabonds mouvants de la steppe et des Assassins des Montagnes, que la chrétienté occidentale connait à peine le nom des vainqueurs. Elle l'apprend avec effroi en 1238, et dans le sang en 1241. En cette année terrible les Mongols, commandés par l'admirable tactitien qu'est Souboutaï qui, de la Corée au Danube, a gagné soixante quatre batailles rangées, les Mongols, dis-je, se précipitent sur la Po-

Digitized by Google

logne et la Hongrie, font trois cents kilomètres en trois jours, balaient deux armées et menacent de pousser le poitrail de leurs petits chevaux jusque dans les flots de l'Atlantique. C'était, dans toutes ses affres, ce que René Pinon, au cours de son article dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1905, a décrit sous le titre du « *Péril jaune au XIIIe siècle* ». Les villes sont rasées, leurs habitants massacrés, les royaumes opulents transformés en déserts où blanchissent des crânes et des ossements humains. Au sac de Moscou deux cent soixante-dix mille oreilles ont été amoncelées comme preuve du massacre ordonné par le vainqueur. Le poids de la terreur mongole pèse sur la chrétienté. Cette terreur, Cahun et Pinon en ont évoqué toute l'horreur. (1)

C'est alors que l'humble fils de saint François, fr. Jean de Plan Carpin, quitte Lyon pour la lointaine, fabuleuse et effrayante capitale des Tartares, perdue là-bas, aux extrémités du monde, au sud d'un lac morne dont nul œil occidental n'a encore contemplé les rives mélancoliques et la grandeur sauvage.

Il part sur l'ordre du Souverain Pontife Innocent IV, le 16 avril 1245. (2) Il part. Car, depuis quatre ans, les maîtresses pièces sur l'échiquier de la diplomatie mondiale se sont déplacées. En 1245 les choses ne sont plus ce qu'elles étaient en 1241. Cet empire Mongol, cette machine prodigieuse qui engrène le nomade des hauts plateaux aussi bien que le batteur d'estrade des bords du Danube, cette puissance démesurée qui, hier, allait des mers de Chine aux rives de l'Adriatique, souffre aujourd'hui d'une secrète faiblesse. Elle est sans chef. Le successeur du grand Gengis Khan vient de mourir mystérieusement après une chasse suivie d'une nuit de débauche, disent les uns ; assassiné par sa propre sœur, affirmera Fr. Jean. Des intrigues se nouent ; on veut le remplacer par son fils Kouyouk, hypocrite, ivrogne, brutal et rhumatisant et cela contrairement à la volonté de l'empereur défunt, contrairement surtout aux dispositions de la constitution mongole qui veut que « nul ne monte sur le trône

(1) René Pinon dans l'article ci-dessus de la *Revue des Deux-Mondes*, et L. Cahun dans son *Introduction à l'Histoire de l'Asie*. Je leur ai ai emprunté plusieurs traits de ce tableau et des pages qui vont suivre. Leurs travaux, à des points de vue divers, conservent toute leur valeur.

(2) Innocent IV (1243-1254) « écrivant au chapitre Général des Cisterciens prescrivit des prières spéciales pour les Frères Prêcheurs et pour les Frères Mineurs qu'il avait envoyés aux extrémités du monde pour y traiter des choses de la foi, à savoir, à chaque moine une fois les sept psaumes et à chaque convers sept Pater noster, et cela dans l'Ordre tout entier ! » Cf. Martène-Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum* IV, col. 1385, n. 12 cité par *Sinica*, LXI, note 6.

Digitized by Google

s'il n'est élu par l'assemblée générale de la nation ». Contrairement par dessus tout aux intérêts des Mongols occidentaux, qui dominent la moitié de l'Europe et qui, loin du centre des affaires, loin du foyer des intrigues, seront évincés et resteront exilés dans leur fief des bords du Danube et des rives de la Mer Noire s'ils ne rapprochent leurs armées de cette Asie où se joue le sort du monde. Les Jaunes évacuent la Pologne, la Bohème, la Hongrie, l'Autriche, le Tyrol, la Vénétie ; dans la Russie Occidentale même, dédaignant le pouvoir direct, ils se contenteront d'un droit de suzeraineté et des bénéfices d'un opulent tribut ; en matière religieuse, ils affichent une rigoureuse neutralité, et le bruit court que celui de leurs chefs qui commande entre le Don et la Volga, est chrétien. C'est le reflux ; il faut tendre la main à ces ennemis d'hier ; les confirmer dans la foi, si, réellement, ils sont dans le giron de l'Église ; sinon, s'efforcer de les y faire entrer. De plus il faut savoir ce que réellement, au point de vue militaire, moral, ethnique, culturel, ils valent. Il faut les scruter et les peser. Il faut, de rechef, jouer la divine partie, qui autrefois jeta les barbares aux pieds de Celui qui est la Lumière du monde. Pour cela il faut les connaître. Ce sera le rôle de Jean de Plan Carpin. Et c'est par son récit que débute le recueil. C'est le premier «chemin » qui conduit les Franciscains vers la Chine.

Parti, nous l'avons dit, de Lyon le 16 avril 1245, il n'arrive à Kiew (1), que le 3 février 1246. On avance à petites journées,

(1) Kiew était tombée au pouvoir des mongols en 1240. La ville avait été opulente, « *fuerat civitas valde magna et nimium populosa et nunc quasi in nichilum redacta est.* » Il n'y restait plus que deux cents maisons et, semble-t-il, la population toute entière en avait été massacrée. « Lorsque nous traversions la contrée, écrit fr. Jean, nous trouvions, gisant sur la terre nue, des crânes et des ossements humains en nombre infini. » *Sinica*, p. 72. Le chef mongol, le « milliaire » qui occupe Kiew conseille à fr. Jean et à ses compagnons de changer de chevaux « car dit-il, vous rencontrerez beaucoup de neige et vos montures ne savent pas la creuser pour trouver l'herbe qu'elle recouvre et nulle part, vous ne trouverez de nourriture pour elles, car en Tartarie sont ignorés paille, foin et écurie, et toutes vos bêtes mourraient ». C'est donc sur le petit cheval de la steppe,emprunté aux relais, que le voyage se fera. A Kiew aussi nos Mineurs engagent un interprête pour le tartare ; mais celui-ci se montrera incapable de traduire les lettres dont ils étaient chargés. L'allure constante est le trot ; on change de monture trois ou quatre fois par jour ; on est en selle depuis le lever du jour jusqu'à la tombée de la nuit ; très souvent, *sepissime*, on continue dans l'obscurité (*Sinica*, p. 107). A son retour fr. Jean et son compagnon repasseront par Kiew. « Dès que les habitants furent informés de notre retour ils nous entourèrent avec de grandes manifestations de joie. Ils nous congratulaient comme si nous étions ressuscités d'entre les morts. Et il en fut ainsi par toute la Pologne, la Bohème et la Russie. » *Sinica*, p. 127.

Digitized by Google

lentement, d'une manière précaire, au milieu de retards sans nombre, de contretemps épuisants, de piétinements sur place; il semble que jamais on n'arrivera. Le 4 avril 1246, seulement, après douze longs mois d'efforts, la caravane voit scintiller à l'horizon les flots de la Volga. Et tout-à-coup, l'allure change. Le jour de Pâques est arrivé. Depuis six semaines fr. Jean et son compagnon ne mangent que du millet cuit au sel et à l'eau et ne boivent que de la neige fondue. Ils disent leur messe. Puis ils montent à cheval. Ils se lient les membres avec des bandelettes, des officiers tartares les entourent et au grand trot la troupe prend le désert dans la direction de la Mongolie. L'espace devant eux, est infini. Frère Jean a soixante-trois ans. Sa faiblesse est si grande qu'il chancelle sur sa monture. « Nous pleurâmes abondamment », écrit-il. La chevauchée à travers la désolation devient de plus en plus rapide. Bientôt on double les étapes : « Chaque jour nous nous levions de grand matin et nous allions sans arrêter et sans manger jusqu'à la nuit. Et quelquefois nous arrivions si tard que nous ne mangions rien le soir. Ces jours-là ce qui devait être pour notre souper, on nous le donnait le matin. » Le 22 juillet un monde en marche, la horde de Kouyouk, capitale roulante des Mongols, est signalée à l'horizon : d'un bond à travers l'immensité fr. Jean a passé des rives de la Volga au centre politique de l'Asie. Il y restera quatre mais. Il y a un an trois mois et six jours qu'il chevauche les yeux tournés vers le soleil levant. Il repart le 11 novembre 1246 et le 9 juin 1247 revoit les murs de Kiew. Avant la fin de l'année il rend compte au Souverain Pontife de sa mission(1) et est nom-

(1) Fr. Jean de Plan Carpin fit son voyage en qualité de légat d'Innocent IV auprès des Tartares. « Nous avions reçu mandat du Souverain Pontife, écrit-il lui-même, de scruter diligemment toute chose et de tout voir. » *Sinica*. p. 28. Et encore : « C'est par ordre du Saint Siège Apostolique que nous nous sommes rendus auprès des Tartares et d'autres nations de l'Orient ; et comme nous n'ignorions pas la volonté du Seigneur Pape et des vénérables cardinaux c'est chez les Tartares que nous allâmes d'abord ; car nous craignions que par eux un péril imminent ne menaçât l'Eglise de Dieu. » *Sinica*, p. 27. Plus explicitement encore : « Nous avons cherché à connaître ce qu'ils voulaient véritablement, quelles étaient leurs intentions, pour pouvoir en parler clairement aux chrétiens. de peur que, si les Tartares se ruaient à l'improviste sur eux, ils ne les trouvassent, sans préparation, comme c'est arrivé déjà pour les péchés des hommes, et qu'ils n'en fassent un grand massacre. » *Sinica*, p. 28. Les désastres auxquels fr. Jean fait allusion dans la phrase précédente sont les batailles de la Kalka en 1223 et celle de Lignietz en 1241. La Kalka avait été un désastre pour la noblesse russe ; à Lignietz, le 9 avril, Henri le Pieux, duc de Silésie, la noblesse allemande, les chevaliers teutoniques et 30.000 hommes avaient été anéantis. Le surlendemain, 11 avril, Bela IV roi de Hongrie, est vaincu dans la plaine de Mohi, sur les rives

Digitized by Google

mé par lui archevêque d'Antivari. L'éclat même de ses succès lui suscite des ennemis : « Il est cruel, écrit-il, qu'un homme soit diffamé pour le bien qu'il a fait. » Car le bien qu'il a fait est immense : son séjour en Asie sera le premier anneau de la chaîne qui pendant cent vingt ans unira l'ordre franciscain à la cour Mongole, maîtresse bientôt de la Chine tout entière et est le premier grand coup de lumière projeté dans l'inconnu du lointain Orient.

A la horde impériale fr. Jean a pris contact avec un monde nouveau et l'a compris : il a vu de plus la solution d'un drame obcur et puissant qui lui a révélé l'âme d'une race.

Le drame, en deux mots, le voici. Depuis quatre ans, une femme, veuve de l'empereur défunt, — Tourakina, — lutte pour assurer l'empire à son fils. Elle est merveilleusement intelligente et ne recule pas devant le crime. Ujugen, membre de la famille impériale, neveu ou plutôt frère de Gengis Khan est mis à mort en application de cette loi constitutionnelle de Gengis Khan même que Fr. Jean de Plan Carpin a résumé par ces mots : « Gengis-Khan établit ceci : quiconque, gonflé d'orgueil, tenterait de s'emparer de la couronne impériale de sa propre autorité, sans l'élection des chefs de la nation, sera tué sans l'ombre de miséricorde. » Sans ombre de miséricorde. Bientôt, Shiramun petit fils de Gengis Khan, sera mis à mort avec trois cents des principaux chefs tartares. « On fit aussi saisir leurs femmes, nous racontera fr. Guillaume de Rubrouk ; elles furent mises à la torture, fustigées avec des charbons ardents, jusqu'à ce qu'elles confessèrent leur participation à l'action de leurs maris ; et quand elles eurent confessé, elles furent mises à mort aussi. » Quant à la mère de Shiramun, elle sera étouffée dans un sac. Batou, qui commande en Europe, nourrit contre Tourakina une haine ardente et prépare la guerre contre elle : et c'est pour la préparer qu'il a évacué la moitié de l'Europe. Et cependant grâce à ses intrigues féroces, Tourakina triomphe : son fils Kouyouk est proclamé empereur par l'assemblée de la nation et Jean de Plan-Carpin, là-bas, au fond de l'Asie, assiste à son couronnement. Il faut en lire le récit dans les *Sinica* et dans Cahun.

La cérémonie est fixée au 15 août 1246, . Au moment où le signal va en être donné un ouragan de pluie mêlée de grêle s'abat sur le camp ; les tentes sont emportées, cent soixante

du Sayo ; il peut fuir ; mais tous ses chevaliers sont tués. Avant sa défaite Bela avait envoyé en ambassade chez les Tartares des Frères Mineurs et des Frères Prêcheurs, mais ils avaient été mis à mort par les mongols. (ERBEN, *Regesta Bokemiae et Moraviae*, Prague. 1855, Tome I, 1955, p. 473 ; *Sinica*. p. LVII.)

Digitized by Google

hommes noyés. La pompe est remise au 24 août et débute par des carrousels d'une envergure formidable. La grande tente impériale de velours blanc, entourée des deux mille tentes des chefs, de même couleur, s'élève sur un terre-plein. En face pendant quatre jours, les cavaliers évoluent à mi-flanc des collines. Tous, le premier jour, ils sont vêtus de velours blanc ; le second de velours pourpre ; le troisième de velours azur ; le quatrième de brocard d'or d'un éclat féérique : « Je vis des chevaux, écrit fr. Jean, dont le mors, le poitrail, la selle et la croupière portaient bien vingt marcs d'or fin ». Le produit du pillage d'un monde s'étalait au soleil d'Asie. Grande leçon pour nos Mineurs. Ils la revivront bientôt à Pékin.

C'est ce monde même, oppresseurs et opprimés, vainqueurs et vaincus, cavaliers, blancs, rouges, bleus, dorés, matrones ruisselantes de pierreries et exposées aux pires aventures, empereurs monstrueux d'orgueil que dès lors, pendant 150 ans les Mineurs vont essayer de gagner à la foi chrétienne. Le nouvel élu, toute trouble que soit son âme, se sent porté vers eux : « Fr. Jean, écrit Salimbene, m'a dit que l'empereur Kouyouk l'avait traité, lui et son compagnon, avec infiniment d'honneurs et de tact et avec une correction au-dessus de tout éloge. » (1)

(1) Kouyouk était le fils d'Ogodai, fils lui-même de Gengis-Khan et ne règna que deux ans. Au dire de fr. Guillaume de Rubrouk il périt dans une rixe à la fin d'un repas. (*Sinica*, p. 241 ; voir cependant la note 3 de la même page). Rockhil, *The journey of William of Rubruck*, Londres, 1900, p. 163, note 1) remarque que Kouyouk était rhumatisant, ivrogne et débauché, et semble admettre que ce fut là la cause de sa mort prématurée à l'âge de 43 ans. Blochet, *La mort de Khagan* Kouyouk dans *Revue de l'Orient chrétien* 1921-1923. p. 160-171) croit aussi à la mort naturelle — Le compagnon de fr. Jean de Plan-Carpin était fr. Benoît de Pologne. Fr. Jean eut d'abord avec lui fr. Etienne de Bohême qui pénétra jusqu'à la horde de Batou sur la Volga où malade, il attendit le retour de ses frères en religion. Quant à Fr. Benoît de Pologne fr. Jean se l'était adjoint en traversant Vratislaw « pour l'associer à ses travaux et à ses tribulations en qualité d'interprète. » Revenant d'Extrême-Orient par Cologne « il fut en relation avec un prélat de cette ville versé dans les histoires... et lui raconta de vive voix et clairement le processus de son voyage ; ce sont ces déclarations verbales qui ont été notées et jointes au rapport que ces deux religieux, fr. Jean de Plan-Carpin et lui, ont dressé de l'origine des Tartares, de leurs mœurs et de leur genre de vie » (*Annales S. Pantaleonis Coloniensis*, ap. M. GH, SS. XXII, 452, *Sinica*, p. 133.) Cette relation, publiée *Sinica* p. 135-143, est précieuse parce qu'elle éclaire certains passages obscurs de l'œuvre de fr. Jean de Plan-Carpin. Sous son paragraphe 13 figure la lettre de Kouyouk « Khan océanique du grand peuple tout entier... ordre envoyé au grand pape pour qu'il le connaisse et le comprenne... Dans la force de Dieu, depuis le ciel levant jusqu'à son occident, tous les territoires nous ont été octroyés. Sauf par l'ordre de Dieu, comment quelqu'un pourrait-il rien faire ? A présent, vous devez dire d'un cœur sincère : nous serons

Digitized by Google

C'est le même accueil que, huit ans plus tard, trouvera à la Cour de Mangou, successeur de Kouyouk, le premier des franciscains qui, sur les routes de l'Asie, suivra les traces de fr. Jean de Plan-Carpin : fr. Guillaume de Rubrouk. Son récit est le second grand « livre de route » inséré aux Sinica.

II.

Il fera, lui, le meilleur de sa moisson non dans la capitale roulante mais dans la capitale fixe des Mongols, à Caracorum, et nous la livrera dans un détail d'une vivacité singulière. Fr. Jean, d'après le mot heureux de son nouvel éditeur, avait rapporté de son voyage une « synthèse » des choses de l'Orient, un « traité ». Fr. Guillaume en rapporte un reportage. Mais un reportage de génie, fait pour tous, simples aussi bien que savants, grands comme petits. Fr. Guillaume a la vue lucide et profonde et la parole vivante.

La première impression que fait Caracorum sur lui est mauvaise : « C'est une assez maigre bourgade qui ne vaut pas Saint-Denis », écrit-il. En réalité comme le nom même l'indique, *Kara-Kouren*, « Le Camp Noir », c'est un campement, à l'enceinte ravagée par le temps, perdu depuis quelques centaines d'années dans un repli des plaines élevées et monotones du haut bassin de l'Orkhon, à quatre cents Kilom. environ au sud-ouest d'Ourga. Il y a vingt ans à peine, le 5 avril 1254, quand fr. Guillaume y fait son entrée après une longue année d'effroyables pérégrinations, il y a vingt ans à peine, dis-je, qu'elle sert de capitale fixe à l'empire mongol. Ses ruines ont été retrouvées à 50 ou 60 Kilom. au S. du lac Oughei-Nor et à 7 ou 8 kilom. à l'E. de la rive droite de l'Orkhon, c'est-à-dire à peu près par 47° 32′ 24″ lat. N. et 101° long E. Une enceinte carrée de 500 pas de côté, formée par un mur crénelé, haut de 2 à 3 m., en terre battue ou briques séchées au soleil ; dans cette enceinte, une autre enceinte plus petite, vraisemblablement l'ancien palais impérial « qui ne représente pas la moitié du monastère de Saint-Denis » écrit fr. Guillaume. Dans le rempart extérieur, quatre portes, devant chacune desquelles se tient un immense marché. Tous les jours, aux portes de l'est et du sud, affluent les grains, les bœufs et

vos sujets ; nous vous donnerons notre force... Voilà ce que nous vous faisons savoir. Si vous contrevenez... Dieu en connaîtra ». Traduction P. Pelliot sur l'original turc-persan-mongol, reproduite dans *Sinica*. p. 141, note 1.

Digitized by Google

les chariots venus — notez le mot — de *la Chine*, de cette Chine dont l'image domine les huit cents pages des *Sinica*, — et des districts cultivés de la Mandchourie ; à celles du nord et de l'ouest, les chevaux et les moutons des plaines Kirghize et Mongole. Chaque matin fr. Guillaume voit arriver le lait de dix mille juments blanches spécialement destiné à la consommation de l'Empereur et de sa famille. C'est comme une deuxième ville extérieure dans laquelle s'emboîte la première. Chaque jour aussi cinq cents chariots partis de tous les coins de l'Asie franchissaient les portes chargés de nourriture et de boisson pour la ville et pour la cour. Dans la ville même deux quartiers principaux, celui des Sarrazins, plein de bazars, lieu de réunion des élégants de la cour et des ambassadeurs qui, des horizons les plus lointains viennent se chauffer au soleil mongol et — notez le mot de rechef — le quartier chinois où grouillent et glapissent leur rude mélopée des artisans merveilleux entassés dans des bouges étroits, qui font reculer d'horreur l'occidental ! Leurs doigts agiles créent des ornements que fr. Guillaume comprend bien, car ils sont proches en esprit des ornements gothiques, et leurs voix aboyantes ne le déconcertent pas : il cherche même à déchiffrer le mystère de leur écriture et il en découvre la clef. Découvre-t-il aussi l'indigence de leur héritage purement intellectuel ? C'est douteux. Cependant s'élèvent çà et là douze temples bouddhiques, deux mosquées et une église nestorienne, devant laquelle fr. Guillaume, le 5 avril 1254, dresse sa tente, à l'ébahissement de la population accourue sur son passage, à travers les rues étroites garnies d'échoppes.

Observatoire admirable ouvert sur le vaste monde que cette capitale sans homogénéité, que ces quelques centaines de mètres carrés où affluent les nouvelles de l'univers, où se pressent les représentants des peuples et des tribus, vers lesquels se hâtent les coureurs de terre venus de tous les coins du globe, coin minuscule où, par un des plus bizarres accidents de l'histoire, se joue le sort du monde (1) et l'avenir des missions franciscaines

(1) Fr Guillaume de Rubrouk recueille à Karakorum remarquablement peu de renseignements sur l'Inde. Voici les rares lignes qu'il lui consacre (*Sinica*. p. 306) : « Je vis à Caracorum (au mois de mai-juin 1254) les ambassadeurs d'un sultan de l'Inde. Ils apportaient à l'empereur huit léopards et dix lévriers dressés à se tenir sur la croupe des chevaux, comme le font les léopards. Quand je leur demandais où était l'Inde ils me montraient *l'ouest* (! ! !) Et nous avons fait ensemble trois semaines de route sur le chemin du retour, toujours dans la direction de l'ouest. » Fr. Jean de Plan Carpin aussi n'a que quelques rares lueurs

Digitized by Google

de Chine, ce microcosme grouillant, Gr. Guillaume le pénètre avec génie.

Fr. Jean de Plan Carpin, à la Horde Impériale, n'était guère sorti des milieux politiques occidentaux ou semi-occidentaux. Il vivait dominé par une pensée : quel est le secret de la force militaire de ces Mongols qui, après avoir anéanti la moitié de l'Europe, menacent du même sort ce qui en respire encore librement ? Autour de lui quatre mille Ambassadeurs, venus de toutes les régions du monde habité étalent leur faste bizarre. Cahun l'a évoqué. Il y a là Jéroslaw, prince de la Russie des forêts, David, fils de Giorgi Lascha, roi de Géorgie et David, fils de la reine Rusudan, son cousin, tous deux appelés au trône de leur père et de leur mère ; le frère du sultan d'Alep ; Rok-Noddin, sultan d'Iconium ; les rusés émirs de Perse, du Khorassan, de Mawara'nhor ; l'ambassadeur de « Vieux de la Montagne » dont un geste faisait trembler sur leur trône tous les monarques de l'Asie ; Sempad, frère du roi d'Arménie ; les hauts lamas bouddhistes en costume d'apparat ; l'envoyé du calife de Bagdad ; les représentants des princes de Mossoul, du Kars, du Kerman, d'Ismaïl ; les grands dignitaires de la Chine du Nord, drapés d'éblouissantes soieries brochées d'or ; des chefs de tribus mandchoues, hautains et narquois ; des princes coréens ; tout, en un mot, ce que l'Europe Orientale et l'Asie peuvent fournir de plus raffiné, de plus fastueux, de plus brillant, de plus constellé d'or

sur la patrie du Bouddha. Il en ira tout autrement du Bienheureux Jean de Montcorvin. Celui-ci passera treize mois aux Indes, pendant les années 1292-1293. C'est de là qu'il écrira une lettre transmise à Barthélemy de S. Concorde O. P. auquel il souhaite *salut et science* « parce que je sais, que vous avez grand soin de la science, et que vous savez beaucoup, et que vous voudriez tout savoir, particulièrement ce que vous ne savez pas et que vous désireriez avoir science et connaissance de toute chose. » Cette lettre remplit cinq pages et demie, p. 340 à 345 dans les *Sinica*. Elle est pleine de notations du plus vif intérêt. En voici quelques lignes : « L'étoile que nous appelons polaire est si près de l'horizon et si souvent au-dessus qu'elle paraît à peine ; si bien qu'il me semblait que si je montais sur un lieu élevé, je verrais l'autre polaire, celle qui est au pôle opposé, et je regardai souvent, si je voyais les constellations qui gravitaient autour de lui et elles me devinrent familières, et ils me parut qu'elles lui étaient toutes proches... Et j'observais ainsi tant de la région de l'Inde Supérieure que l'on appelle Maobarque de la contrée de Saint-Thomas. » A noter encore cette remarque: « Il y a peu de brigands et de voleurs, beaucoup de droits de péage à solder, peu d'artistes et d'artisans car l'art et les travaux d'art y sont bon marché et peu estimés. » Le paragraphe sur la « *condition* » de la Mer des Indes serait à étudier mot par mot. Le R. P. Anastase VAN DEN WYNGAERT avait hésité dans son *Jean de Montcorvin* (Lille, 1924, p. 19 note 5) à conserver à celui-ci la paternité de ce précieux document. Une attestation contemporaine de fr. Jean qui lui fut signalée par Moule mit fin à ses hésitations (*Sinica*. p. 337 et note 2.)

Digitized by Google

et de pierreries. Dans son *Introduction à l'Histoire de l'Asie*, Cahun a fait vivre cette scène de féerie. Et chose étonnante, c'est à fr. Jean et à son compagnon, c'est à Jéroslaw que partout le protocole donne le pas sur ces représentants fastueux de toutes les races de l'Eurasie.

Et cependant, ce n'est pas auprès du monde extrême-oriental qui gravite autour des potentats de la steppe que fr. Jean se documente, c'est auprès de Russes avec qui son compagnon fr. Benoît, en sa qualité de polonais, exerce plus aisément ses fonctions d'interprète ; c'est avec eux qu'il est lié par un voisinage de plusieurs années, alors qu'il créait la province franciscaine de Saxe ; c'est auprès d'eux qu'il se renseigne, c'est auprès de Géorgiens (1) qui sont à la cour depuis dix, vingt, trente ans, qui la suivaient partout, qui ont été de toutes les guerres et de toutes les expéditions, c'est auprès de Hongrois dont la destinée fut analogue et « qui parlaient le latin et *le français* ». C'est auprès des Alains, catholiques de langue grecque. Et c'est de là qu'il tire ces merveilleux renseignements sur l'armée tartare où les femmes sont à cheval, l'étrier court, accompagnent leur mari à la bataille et se battent avec le même imperturbable courage qu'eux ; où des enfants de trois ans, de deux ans même

(1) Ces Russes et ces Géorgiens racontaient à fr. Jean les légendes de la steppe. En voici une dont les héros semblent être les Samoyèdes et les tribus cantonnées au nord du continent asiatique : « Après avoir quitté les terres du Prêtre Jean, à l'époque de Gengis Khan, une armée Mongole s'engagea à travers un pays désert où — des clercs russes et d'autres qui avaient vécu longtemps avec les Tartares me l'affirmèrent fortement — ils rencontrèrent des êtres monstrueux qui semblaient être des femmes. Interrogées par de nombreux interprètes qui leur demandaient où était la population mâle du pays, elles répondirent que les femelles y avaient bien figure de femmes, mais que les mâles avaient figures de chiens. Et comme les Mongols s'attardaient dans la contrée, les chiens qui y vivaient se rassemblèrent au bord d'un fleuve. L'hiver était extrêmement rigoureux. Néanmoins, sans hésiter, ils se jetèrent à l'eau, puis, rapidement, en sortirent et se roulèrent dans la poussière et celle-ci, mêlée à l'eau, se congela sur eux. Ils renouvelèrent plusieurs fois ce manège jusqu'à ce qu'ils fussent. tout cuirassés de glace, puis ils se précipitèrent impétueusement sur les Tartares. Ceux-ci les accablèrent de flèches, mais celles-ci ricochaient sur les assaillants comme s'ils avaient été en pierre et aucune arme ne pouvait les entamer. Les chiens au contraire bondissaient sur leurs ennemis, les mordaient, en blessaient et en tuaient beaucoup. Et ainsi ils les rejetèrent hors de leurs frontières. On entend dire encore chez les Mongols : ton père ou ton frère a été tué par les chiens. Les Mongols s'étaient emparés de quelques femmes. Elles vécurent parmi eux jusqu'à leur mort. » (*Sinica*, p. 60) Dans l'espèce, Russes et Georgiens ne faisaient que répéter les renseignements consignés dans les annales chinoises du sixième siècle, le *Liang-shu* et le *Nan-shih*, sur les populations de l'extrême nord-est asiatique. — Voir aussi, (*Sinica*, p. 62) ce qui est dit du Pays des Ténèbres et des Troglodites.

Digitized by Google

sont sur leurs chevaux, avec leurs arcs et leurs petites flèches ; où des fillettes s'affirment merveilleuses écuyères. Mais Jean voit peu la famille impériale. Au moment du départ à peine va-t-il prendre congé de l'impératrice mère : « Elle n'avait rien de beau, dit Abdulghazi, mais pour l'empereur son mari elle était belle ». L'historien arabe veut dire qu'elle avait des qualités étonnantes. Elle reçoit aimablement fr. Jean et son compagnon — le bruit courait qu'elle était chrétienne — les prie d'accepter chacun un vêtement bien chaud de peau de renard doublé d'ouate et une pièce de pourpre, que leur entourage (dernier souvenir de cette Mongolie où les dents sont aiguës, les mains habiles à saisir et obstinées à garder) leur volera ; et là se borneront, à peu près, les rapports qu'aura fr. Jean avec la famille impériale à cette pointe extrême de sa chevauchée apostolique.

Il en va tout autrement de fr. Guillaume de Rubrouk. Il vit dans le cercle de la cour. Ce n'est plus Kouyouk, l'ivrogne imbécile, brutal, ordurier et débauché, qui est sur le trône. Il dort maintenant — par les soins de son cousin Batou, qui, dit-on, l'a fait empoisonner — son dernier sommeil dans un petit cimetière vert, au milieu des prairies de l'Onon et de la Kéroulène, que Fr. Jean a visité, et où Ogodai, prédécesseur de Kouyouk, a fait planter à l'avance un arbre mélancolique sur le tertre qui abritera sa cendre. Fr. Guillaume, fait immense, vit à la cour.

Le 5 avril 1254 quand fr. Guillaume, après avoir été ballotté sur toutes les vagues terrestres de la steppe, après des péripéties poignantes, arrive à la capitale mongole, l'empereur est Mangou, fils de Touloui, fils lui-même de Gengis Khan. Il a fait en Russie des campagnes fameuses. Sa mère est chrétienne, de rite nestorien. Plusieurs de ses femmes le sont aussi. Telle Kutuktaï Kathun. Implacable lorsqu'un incident l'avait précipitée dans la violence, elle était douce et miséricordieuse dans le courant habituel de la vie. Un jour que le froid était encore plus vif que de coutume et que la neige tombait, fr. Guillaume et son compagnon furent agréablement surpris de voir arriver à leur pauvre tente des serviteurs de la cour ; ils leur apportaient de chauds vêtements de fourrure ; rien n'y manquait, ni la pelisse somptueuse, ni même les bottes ; et cependant fr. Guillaume s'était présenté pieds nus devant l'empereur, — c'était Kutuktaï Kathun qui, voyant la température baisser sans relâche, avait laissé sa pensée se porter vers les pauvres Mineurs. Un autre jour, c'est une tunique, en soie grise tissée d'argent et doublée

Digitized by Google

d'ouate, qu'elle envoie ; ou encore des mets substantiels et délicats. Elle distribue aux malheureux prisonniers de guerre chrétiens qui se pressent autour des Mineurs, des vivres dont ils n'ont, hélas ! que trop besoin, ou des présents, et ordonne de déposer aux pieds des enfants de saint François un morceau de brocart d'or large comme un couvre-lit et une pièce de précieuse étamine. Est-il bien nécessaire de dire que les deux religieux acceptent ces présents mais pour en faire immédiatement cadeau à leur interprète ? La pauvreté franciscaine n'est pas un vain mot : *Peregrinus Paupertatis episcopus in mundo alio constitutus*, dira bientôt de lui-même un évêque fransciscain de Chine (1) Fr. Guillaume va-t-il visiter une autre princesse impériale dont la mère est chrétienne : « En nous voyant arriver, écrit-il, elle vint au-devant de nous, toute joyeuse, avec une amie ; et toutes deux, et toute leur maison, adorèrent la croix, très dévôtement. Puis elle la fit déposer à la place d'honneur sur une étoffe somptueuse et, nous fit servir un repas... » Quelle délicatesse aussi dans les rapports de la fille adorée de l'empereur, la laide, mais douce et tendre et pieuse Cirina, et quelle sympathie son père, l'empereur lui-même, ne se sent-il pas pour les humbles Mineurs. Ces rapports des Mineurs avec lés tout puissants despotes mon-

(1) Fr. Perégrin, nommé suffragant du bienheureux Jean de Montcorvin-Part pour la Chine en 1307, arrive à Pékin en 1309-1310. Est nommé évêque de Zeitoun en 1318. Y meurt le 7 juillet 1323. Écrit de Zeitoun le 10 décembre 1318 une lettre adressée « aux Révérends Pères en Jésus-Christ nos frères le Vicaire du Ministre Général et les autres frères du Vicariat Oriental par fr. Perégrin... qui désire vivement recevoir des nouvellles *du monde des fidèles.* » Il insiste sur l'intérêt qu'il y aurait pour le missionnaire à connaître la langue du pays où il exerce son apostolat, mais « nous sommes peu nombreux, et déjà avancés en âge et inhabiles à apprendre de nouveaux idiomes. » *Nous sommes des moissonneurs dépourvus de faux.* » « Que Dieu pardonne à ceux qui empêchent les ouvriers apostoliques de venir nous rejoindre. C'est vraiment l'Ennemi qui opère par leur intermédiaire pour nous empêcher d'envahir son empire qu'il possède en toute tranquilité ». « Nous prêchons librement devant les païens et avons pris à plusieurs reprises la parole dans les mosquées, mais nous sommes forcés de le faire au moyen de deux interprètes. On se presse autour de nous, on s'étonne, on questionne, on cherche à savoir... Vraiment je crois que si nous savions les langues, Dieu ferait des miracles. » L'authenticité de cette lettre à été contestée parce qu'elle se trouve dans un manuscrit Chigi (aujourd'hui à la Vaticane) qui appartint au paléographe et falsificateur, Ceccarelli, condamné pour faux en 1583. Le P. Anastase Van den Wyngaert en a établi la sincérité, tant dans son *Jean de Mont Corvin*, Lille, 1924, p. 38, note 5, que dans *Sinica*, p. 359-364. La lettre est publiée p. 365-368. Y noter cette phrase : « Nous manquons surtout d'une chose : de frères qui nous aident dans nos travaux et dont nous désirons la venue. » Et cette autre : « *Nous ne pouvons pas vivre longtemps.* »

Digitized by Google

gols constitueut, on ne saurait trop le répèter, un fait immense.

III.

Le 18 Juillet 1254 fr. Guillaume quitte Karakorum, capitale de l'empire. Il a conquis à son ordre, pour toujours semble-t-il, les sympathies des dynastes mongols ; cinquante ans plus tard, la capitale de l'empire est Pékin, les Mineurs y ont un archevêque, trois églises, deux couvents, et jouissent auprès des descendants de ceux que fr. Guillaume a gagnés aux Mendiants, d'une faveur que la Chine bouddhiste, nestorienne, musulmane ou païenne constate avec admiration et souvent avec sympathie. Maintenant ce n'est plus des chemins qui y conduisent, mais de la Chine même que vont nous entretenir les *Sinica*.

Cette Chine puérile et grave, artiste et délicate, fr. Guillaume l'avait entrevue à Karakorum, et, de son coup d'œil de génie il en avait saisi les faiblesses certes, mais aussi les vertus et l'importance. Avant lui, Fr. Jean de Plan-Carpin avait eu les mêmes pressentiments. « La Chine du Nord, pays des Kitaï ou Cathay, écrit-il, s'étend à l'est de la Mongolie.....Ses habitants sont païens et ont une écriture qui leur est propre. Ils possèdent affirme-t-on, un nouveau testament (les quatre livres du Ssu shu) et un ancien testament (les cinq classiques du Wu ching). Ils ont leurs *Vies des Pères* (les *Analecta* de Confucius et les œuvres de Mencius), leurs ermites, des bâtiments semblables à nos églises où ils prient à leurs heures et même, affirment-ils, quelques saints (Confucius, Mencius et Lao-tzù). Ils adorent un seul Dieu (T'ien), honorent Notre Seigneur Jésus-Christ et croient à la vie éternelle ; mais ils ne sont pas baptisés. Ils honorent et révèrent nos Livres Saints (1), aiment les chrétiens et font

(1) Ces dernières paroles, ou bien visent les Nestoriens qui, chassés de Chine en l'année 845, y étaient rentrés avec les Mongols, ou bien ont pour point de départ une confusion entre la doctrine du Bouddha et de sa mission rédemptrice et le christianisme. Il se pourrait aussi que celui qui renseigna fr. Jean n'ait pas distingué nettement les chinois proprement dits des tribus chrétiennes qui occupaient les frontières nord de l'empire. Les récits fantaisistes d'ailleurs couraient abondamment les routes de l'Orient. Tel celui-ci dont le héros est le légendaire Prêtre-Jean et qui nous est rapporté par fr. Jean de Plan-Carpin (*Sinica*, p. 59) : « Gengis-Khan ayant envoyé contre la Perse et les régions de l'Indus son fils Touloui... le roi de cette terre que l'on appelle le Prêtre-Jean rassembla une armée et marcha contre eux. Il fit fabriquer des simulacres d'hommes en cuivre, les mit en selle sur des chevaux, fit allumer du feu dans chacun d'eux, et derrière chacun, sur le même cheval, un homme muni d'un

Digitized by Google

beaucoup d'aumônes. Ils paraissent doux et humains. Ils n'ont pas de barbe et l'aspect général de leur figure les fait ressembler aux Mongols, sans cependant qu'ils aient le *facies* aussi *large*. Ils parlent une langue qui leur est propre. Dans le monde entier et en tous genres de travaux il est impossible de trouver meilleurs ouvriers qu'eux dans tous les domaines de l'activité plastique. Leur terre est opulente en froment, en vin, en or et en soie et en tout ce qui peut servir à sustenter notre humaine nature. »

Cette terre « opulente en froment, en vin, en or, en soie, en tout ce qui peut servir à nourrir l'homme », il y a longtemps, au moment où fr. Jean la signale à l'Europe, il y a longtemps, dis-je, que Gengis Khan, le grand chasseur devant l'Éternel,comme ill'appelle, l'avait guettée du haut de ses plateaux ; cette Chine immense, grasse, luxuriante au soleil, grouillante d'hommes, débordante de richesses, avec ses plaines, ses canaux, ses rivières, ses pagodes dorées, ses villes incommensurables, ses fleuves qui sont des bras de mer, ses vallées lumineuses et dorées dans lesquelles il plongeait son regard en se dressant sur ses étriers. Dès 1205 il avait commencé les hostilités. Il les reprend en 1207. Puis en 1209. Cette année-là il essuie une défaite dont le retentissement est immense et prend une allure légendaire que Fr. Jean nous relate en ces termes : « Apprenant que les Mongols avaient violé ses frontières, l'empereur de la Chine du Nord vint à leur rencontre à la tête de son armée. La bataille fut dure. Les Mongols furent vaincus. Tous les nobles qui se trouvaient à l'armée furent tués à l'exception de sept. Aussi aujourd'hui encore, dit-on à un Mongol : si vous envahissez tel pays, vous serez tous

soufflet. Une fois qu'il eut un grand nombre de ces simulacres et de chevaux ainsi équipés, il livra bataille aux Tartares : en tête de ses troupes avançaient en rangs serrés les chevaux avec leurs cavaliers de bronze qui portaient la flamme dans leur poitrine. Quand ils furent en présence de l'ennemi les hommes qui étaient à califourchon derrière les cavaliers de bronze activèrent le feu avec leurs soufflets, jetèrent dessus je ne sais quoi, si bien que les Tartares et leurs montures furent consumés par ce feu grégeois et que l'air devint tout noir. En même temps ils firent pleuvoir sur les Tartares une grêle de flèches qui blessèrent et tuèrent, si bien que ceux qui restaient se replièrent en désordre et évacuèrent la région, et je n'ai jamais entendu dire qu'ils y revinrent. » Dans ce récit du folklore concernant le Prêtre-Jean (sur le Prêtre-Jean voir le judicieux essai du P. Anastase van den Wyngaert, *Sinica*, p. CIX-CXIV) il y a trois faits exacts : 1° la victoire du sultan Jalaluddin du Kharezm sur les Tartares ; 2° le fait qu'à l'époque du voyage de fr. Jean l'Extrême-Orient connaisait le feu grégeois depuis plusieurs siècles ; 3° que la poudre à canons, sans canons d'ailleurs, était employée par les Chinois dès le XIIe siècle.

Digitized by Google

massacrés, car son peuple est nombreux et guerrier ; — il vous répond : Nous n'avons cure de tels désastres ; après notre défaite notre noblesse était réduite à sept, ce qui ne nous empêche pas d'être aujourd'hui innombrables. » En 1211 la guerre recommence ; le Pe-tchi-li est envahi. En 1215 Péking est prise. Toute la Chine du Nord est soumise en 1223. Le 18 août 1227, Gengis Khan meurt. Il est enterré, dit-on, dans l'Altaï et nul ne sait l'endroit de sa sépulture. Ses successeurs continueront ses exploits et, le 18 février 1294, quand Khoubilaï meurt, l'extrême Orient tout entier, le Japon excepté, appartient aux Mongols et Péking est la capitale du plus grand empire qui ait jamais été sous le soleil, car il comprend outre la Chine, la Sibérie, la Russie d'Europe, le Turkestan et la Perse. Et par la Perse les fils de saint François gagnent Pékin.

La Perse, c'est par elle que s'établit le contact entre l'Europe et les côtes du Pacifique. Elle était, fait excellemment remarquer Georges Maspéro au premier volume de *La Chine*, « avec les Échelles du Levant, la Grande étape du commerce entre l'Europe et la Chine ». D'où le soin jaloux qu'avaient pris les souverains qui y régnèrent de conserver par devers eux les avantages d'un tel négoce. « Pendant des siècles, qu'ils fussent Parthes ou Sassanides, Omniades ou Abassides, Arabes ou Turcomans, ils ont porté leurs efforts à écarter tout rival apte à leur ravir un monopole dont ils tiraient de fructueux bénéfices. » Or, en 1258 le Mongol s'empare définitivement de la Perse, « réunit ces régions aux contrées de l'Extrême-Asie, et tout aussitôt les rapports s'établissent fréquents des unes aux autres ». Une chaîne presqu'ininterrompue de Couvents franciscains relie bientôt la côte de la Méditerranée et celle de la Mer Noire au Golfe Persique, fr. Jean de Montcorvin s'y engage, suit les côtes de l'Inde ; s'installe à Pékin dans la capitale stable des Mongols et continue dans la capitale de la Chine l'épopée commencée par fr. Jean de Plan Carpin et par fr. Guillaume de Rubrouk dans leur première capitale à Karakorum. Ce que fut ce prodigieux apostolat, je l'ai dit récemment dans cette Revue même, ainsi que l'incroyable périple du Bienheureux Odoric de Pordenone autour de l'Asie et sa traversée en diagonale, plus incroyable encore, de l'immense continent (1) où toutes les menaces

(1) Après LAUFER, Was Odoric of Pordenone ever in Tibet, le R. P. Anastase, admet que, s'il est indubitable qu'Odoric a longé les frontières du Thibet, il ne l'est pas moins qu'il ne l'a pas traversé et qu'il n'en a pas visité

Digitized by Google

de l'aléa semblaient accumulées contre lui. Ce qu'ils ont fait, je l'ai dit. Je me permets d'y renvoyer le lecteur (1) ou mieux : aux pages des *Sinica*. Dans celles-ci l'éblouissement soudain de la Chine éclate, de la Chine dont auparavant on ne connaissait que quelques lignes estompées dans le lointain.

Après le Bienheureux Odoric, dans le récit duquel coule la fluidité de la vie orientale, fr. Jean de Marignolli, philologue et érudit romantique égaré sur les routes de l'Extrême-Orient au XIVe siècle, prend lui aussi la direction de la Fleur du Milieu, A noter, qu'il est le premier missionnaire qui ait gagné Pékin par voie de terre, et qu'il donne sur l'héroïque mission franciscaine du Turkestan des détails que l'on chercherait vainement ailleurs.

Il quitte Naples en 1339 ; par la Crimée et le sud de la Russie gagne Saraï sur la Volga, traverse Almaligh dont l'évêque et six autres Frères Mineurs avaient été martyrisés l'année précédente,

Lhassa, la capitale. Il semble bien que le très-savant M. Laufer, bien qu'il ne la cite qu'en note, s'est laissé suggestionner par l'affreuse traduction du voyage du Bienheureux Odoric faite par Jean Le Long au XIVe siècle. Ce qu'Odoric dit du Thibet, il le saurait par les récits qui lui en furent faits. (*Sinica*, p. 484, note 3, *in fine*). Or, Odoric dit formellement : « Après avoir quitté cette province (le Sse-Tchouen, où, entre parenthèses, les vieilles colonies chrétiennes plusieurs fois centenaires semblent pouvoir faire remonter leur évangélisation à l'apostolat franciscain du XIVe siècle) *je vins* à un grand royaume du nom de Tibot qui est contigu à l'Inde et qui est du Grand Khan... » qu'il y ait des passages troublants dans le texte que nous avons, particulièrement celuioù il est affirmé qu'il y a, dans la contrée, grande abondance de pain et de vin, c'est incontestable ; mais il ne faut pas oublier qu'Odoric dictait, qu'il a pû être mal compris, et qu'à prendre les choses du point de vue critique, c'est là que s'arrête sa narration, interrompue probablement par la mort. Ceci posé, et en tenant compte de ces faits, les renseignements donnés sur la capitale, sur ses murs blancs et noirs, sur son pavage, sur le « pape » des Thibétains, sur la défense de répandre le sang etc. etc. sont d'un témoin oculaire.

(1) *Etudes Franciscaines*, Année 1928. Dans un judicieux chapitre de son Introduction (*Sinica*, p. XCI à CIX) le P. Anastase VAN DEN WYNGAERT examine *la méthode d'apostolat adoptée en Chine, aux* XIIIe et XIVe *siècles par les Mineurs*. Pour tout esprit non prévenu il ressort de cette étude que les enfants de saint François ne faisaient rien moins que de marcher sur les traces de l'Apôtre des Gentils : occuper les grands centres, les ports, les nœuds de route, Pékin, Yanng-tchéou, Hang-tcheou, Zeitoun, Armaligh. Y créer des églises, y fonder des couvents, d'où la bonne nouvelle pût rayonner par le va-et-vient des voyageurs, beaucoup plus actifs alors que nous ne l'imaginons. Soigner la liturgie « école de prière » et le chant qui arrache des larmes à ces extrêmes-orientaux délicats et affinés. Traduire les Livres Sacrés dans la langue des indigènes et surtout, les édifier par des mœurs irréprochables et les gagner par la charité. Aux obsèques de fr. Jean de Montcorvin à Pékin les païens eux-mêmes déchiraient leurs vêtements en signe de deuil, nous dit Jean de Cora. Et son souvenir persista, ému et émouvant (cfr. P. Athanase VAN DEN WYNGAERT, p. 44 et s.)

Digitized by Google

y prêche, y convertit, y construit une église neuve. Par le désert de Gobi, en 1342, il arrive à Pékin. Il y est choyé par l'empereur, y discute contre les juifs et contre les tenants de sectes diverses, y reste trois ans, défrayé de tout par le trésor impérial « même du papier nécessaire à ses lanternes » et traverse la Chine entouré d'une garde d'honneur de deux cents cavaliers que le Fils du Ciel lui a octroyée. Il insinuera plus tard au Pape qu'il ne dédaignerait pas de retourner en qualité de Cardinal Légat. Il avait vu « la gloire du monde ». A Zeïtoum il s'embarque pour les Indes et fait à travers les îles de la Sonde une pittoresque navigation. Java est aujourd'hui musulmane ainsi que sa voisine, la minuscule Bali. Une artiste, Mademoiselle Gabrielle Ferrand, vient d'y passer deux ans. Les tableaux, les bois et les croquis qu'elle en a rapportés nous montrent le Bôrô-Budur hérissé dormant son sommeil derrière des troncs d'arbre dénudés, les personnages de Wayang aux précisions d'insectes, la lumière rousse glissant des auvents et stagnant dans l'enclos des Kampongs devant le vert léger des bananiers, le chatoiement des écharpes roses, or éteint, mandarine, orangé, rouge vif, aux cérémonies des crémations et l'arc-en-ciel mouvant des couleurs flottant sur l'amoncellement des choses. Dans ce décor de féerie fr. Jean de Marignolli situe la patrie de la reine de Saba, les montagnes qui l'encadrent sont « celles où les mages étaient en prière pendant la nuit de la Nativité de Notre-Seigneur lorsque leur apparut l'étoile ». Hélie, par la volonté de Dieu « y vit caché jusqu'aujourd'hui ; on l'aperçoit de temps en temps ; il se désaltère à une source jaillisant au pied de la montagne, et moi, fr. Jean de Marignolli, j'ai bu de cette source. » La reine du pays met son éléphant à sa disposition, et au moment de son départ, lui fait cadeau d'une ceinture d'or. C'est la *Légende Dorée* sur la route de chine.

Si l'or n'a jamais été rare à Java où aujourd'hui encore les rajahs se font suivre d'un domestique portant sur l'épaule une caisse ou un vase de ce métal, il n'en est pas de même de l'éléphant. Tout fait croire que ceux qui figurent dans les scènes vivantes, mais peu cohérentes, sculptées autour des terrasses inférieures du Bôrô Budur, étaient venus de l'Inde avec le Bouddhisme et ont disparu avec lui. Après avoir pris congé de la reine de « Saba et de son éléphant » fr. Jean met à la voile et débarque à Quilon. Il y reste seize mois, y décore de peintures l'église Saint-Georges et enseigne la Loi. « Enfin, écrit-il, surpas-

Digitized by Google

sant la gloire du très grand Alexandre qui avait dressé une colonne aux extrémités du monde, j'élevai, à la pointe extrême de l'univers, un marbre surmonté d'une croix faite d'une pierre qui durera jusqu'à la fin des siècles ; un peuple infini assistait à son érection. Je le consacrai, je la bénis ; j'y avais fait sculpter les armes du Pape et les miennes et une inscription en indi et en latin.Et les princes me portaient sur leurs épaules dans la litière du roi Salomon ». De là il gagne Ormuz, visite les ruines de Babylone et par les Lieux Saints rentre à Avignon où il arrive en 1352. Son absence avait duré treize ans. (1). Dix huit ans plus tard la dynastie mongole croulait et les missions franciscaines disparaissent pendant deux siècles et demi du sol de la Chine. Mais pour y renaître au XVIe siècle. Et ce sera le sujet du prochain volume des *Sinica* qu'il faut souhaiter aussi vivant, aussi passionnant que le premier, aussi éblouissant anssi, — désir presqu'irréalisable.

IV

La longue série des efforts qui, du jour où, le 15 avril 1245, Fr. Jean de Plan-Carpin quittait Lyon pour la Tartarie, s'étend jusqu'à cette année 1370 où se clot la désagrégation du grand empire tartare dans la nonchalance, dans l'affaissement, dans le désespoir même, lorsque après d'obscurs essais de résistance, le dernier empereur mongol de Chine, Toghan-Timour,

(1) Fr. Jean avait été chargé par le Souverain Pontife d'offrir à l'empereur de Chine des chevaux de nos races occidentales, tout différents, comme nul ne l'ignore, du petit cheval des steppes. « Le roi, écrit P. Pelliot(*Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, T'oung Pao, 1914, p. 642-643) fut très-vivement impressionné par ce cadeau. Sur son ordre des lettrés composèrent des éloges de cet animal... » Tcheou Lang, peintre de la cour, peignit l'empereur monté sur un destrier. Au XVIIIe siècle le P. Gaubil vit encore ce tableau dans les Collections du palais. P. Pelliot perd sa trace en 1815. Mais on peut lire une description d'un des chevaux de fr. Jean dans le *Yuan Shih*, c. XL f° 6^r^ (Cfr. MOULE, *The Minor Friars in China, Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, p. 5-6.) A noter (*Sinica*, p. 533) l'étonnement de fr. Jean quand sur le Fleuve Bleu (et non sur le Fleuve Jaune comme il le dit par erreur) il voit « les maisons flottantes et, dans ces maisons, les meilleurs ouvriers en soieries et en brocards d'or en telle quantité qu'ils dépassent en nombre la population de l'Italie tout entière... et ils naviguent sur le fleuve avec toute leur maison et leur famille, sans rien changer. Et cela, je l'ai vu. » A noter aussi, la savoureuse naïveté, avec laquelle il nous déclare (*Siniva*, p. 540) que l'éléphant de la reine de Saba, que celle-ci avait mis à sa disposition « était si intelligent que, n'était que la foi le lui défendait, il aurait dit qu'il avait l'usage de la raison. »

Digitized by Google

meurt fugitif et abandonné sur les bords du désert de Gobi ; (1) cette série de luttes héroïques constitue le plus merveilleux spectacle d'énergie que l'histoire puisse étaler aux yeux. Les conséquences pour la science en furent incalculables. Incalculables leurs conséquences pour la religion et pour la civilisation. Les admirables colonies chrétiennes du Chan-toung méridional et du Seu-Tchowan qui ont conservé leur foi à travers des siècles de persécution en sont, semble-t-il, des produits. Des produits aussi, pour une part, les épiscopats indigènes qui fleurissent aujourd'hui dans l'Empire du Milieu. Des produits, cette résurrection parmi nous de que fut le monde oriental aux 13e et 14e siècles, de ces voyages qui tracent leurs fils lumineux autour du globe tout entier ! Et des produits, le réconfort que nous apporte tant d'héroïsme. Marchant vers Almalicq où il devait subir le martyr, seul chrétien dans sa caravane de musulmans « ce que j'ai souffert, écrit fr. Pascal da Vittoria, comment j'ai souffert, combien j'ai souffert, Dieu le sait. » Et il marche au supplice. Approchant de Kiew fr. Jean de Plan-Carpin tombe malade, *à mourir*, nous dit-il. On le jette sur un chariot et, à travers la plaine glacée, il est transporté, presque moribond, au milieu des solitudes balayées par ces âpres vents polaires qui vont jusque dans la Mer Noire soulever les terribles tempêtes que l'on sait :« A Danilow, écrit-il, je crus que mon dernier soupir était venu, mais je demandai qu'on avançât quand même dans le froid intense et à travers la neige épaisse, pour ne pas nuire aux affaires de la chrétienté. » A l'autre bout du monde, aux Indes, sur les six évêques envoyés à fr. Jean de Montcorvin, trois meurent terrassés par le soleil. Fr. Thomas de Tolentino et ses

(1) C'est en cette même année 1370 que le dernier effort pour l'évangélisation de la Chine par les Franciscains au XIVe siècle semble avoir été fait. Fr. Guillaume de Prato est nommé archevêque de Pékin et le Souverain Pontife l'autorise à choisir douze frères pour l'y accompagner. Soixante frères s'offrent à lui pour cette glorieuse mission. Urbain V donne à la petite troupe des lettres de recommandation pour les différents couvents et custodies de l'Ordre et des bulles pour les potentats mongols. « Elle se mit en route » dit la *Chronique des* XXIV *généraux*. Et elle disparut sans laisser de traces». Comment ? Dans quelles conditions, jusqu'où alla-t-elle ? Nul ne le sait avec certitude. Mais beaucoup d'auteurs pensent qu'elle n'arriva pas à Pékin. Dans l'histoire de cette tentative comme dans celle de toute la mission de Chine en général il faut, avec le P. Anastase Van den Wyngaert *(Sinica* p. XCII), tenir compte du fait qu'infiniment de lettres, de documents et de relations se sont perdues sur les interminables routes de l'Asie et que les renseignements parvenus aux Mineurs de Perse et de l'Asie-Mineure avec qui, précisément, ceux de Chine étaient en rapports fréquents, ont péri dans les dévastations de ces couvents de l'Asie Centrale ou Antérieure.

Digitized by Google

trois compagnons sont jetés à la côte à Tana : ils meurent dans les tortures. A Karakorum fr. Barthélemy (1) semble bien avoir été dévoré finalement par un mal implacable. Et ce fr. Jean de Marignolli qui proclame si naïvement ses réceptions et ses chevauchés, qui dira jamais son labeur épuisant à Armalicq et combien il vit périr de ses compagnons autour de lui ? « Notre voyage est notre tribulation. »

La *Somme* de ces tribulations, les *Sinica Franciscana*, sont, en même temps qu'un remarquable instrument de travail pour l'acquisition de vérités définitives, le plus beau livre qu'il soit possible de lire. On y a le sentiment du miracle et de la vie héroïque confondus.

Il vous élève et vous rend meilleur. Il vous transporte et vous transfigure.

H. MATROD.

(1) Fr. Barthélemy de Crémone avait accompagné fr. Guillaume de Rubrouck jusqu'à Caracorum où il tomba gravement malade. Le 8 juillet 1254 les scribes de la cour mandent les deux Mineurs à la chancellerie : « Voici, dit l'un d'eux à fr. Barthélemy, l'empereur veut que ton camarade s'en retourne, et toi, tu dis que tu es malade et on voit bien que tu l'es. L'empereur te signifie ceci : si tu veux suivre ton compagnon, suis-le, mais que les conséquences de tes actes retombent sur ta tête ; car peut-être seras-tu forcé de t'arrêter à quelque relai, où le chef de la poste ne s'occupera pas de toi et tu seras un embarras pour ton compagnon. Mais si tu veux rester ici, il sera pourvu à ton entretien jusqu'à l'arrivée de quelqu'ambassadeur avec lequel tu pourras t'en retourner lentement par un chemin où tu trouveras des endroits habités. » Dix jours après, le 18 juillet 1254, fr. Guillaume quitte Caracorum et son compagnon : « Nous nous embrassâmes en pleurant » écrit Guillaume . Et jamais on n'entendit plus parler de fr. Barthélemy de Crémone. *Sinica*, p. 310 et 312. « *Je n'ai plus la force*, avait-t-il déclaré à fr. Guillaume, de supporter les épreuves intolérables du voyage. »

Digitized by Google

BULLETIN FRANCISCAIN

PAYS DE LANGUE LATINE
ESPAGNE,
PORTUGAL ET AMÉRIQUE LATINE

A — Le Centenaire de S. François.

La floraison franciscaine a été tout aussi abondante en Espagne et en Portugal, qu'en Italie où nous pouvons relever nombre de travaux intéressants.

1. Tout d'abord, une Bibliographie, fort importante pour ceux qui voudraient avoir une idée générale du mouvement franciscain dans les pays de langues Ibériques : *Franciscanismo Ibero-Americano en la historia, la literatura y el arte*, par le R. P. Samuel Eijan, O. F. M. (Bibliot. francisc. J. Vilamala, Provenza 260, Barcelona, 1927 — in-4, de 525 p.) Cet essai qui ne peut être complet, l'Auteur le reconnaît, se présente comme une tentative destinée à ouvrir la voie et à vulgariser des données de fait dont l'ignorance était regrettable au moment des fêtes centenaires. Des trois parties, la plus complète, et celle que l'Auteur connaît le mieux, est la partie littéraire, surtout pour ce qui a trait à l'époque contemporaine.

M. Jul. Ed. dos Santos, dans son ouvrage, « *S. Francisco de Assis* », (Joa. Mar. Ferreira e N. Cat. Cardoso, Lisboa, 1927, in-4 de 312 p.) donne en second appendice, un tableau de la littérature franciscaine portugaise (p. 274-285). Cet ouvrage est formé de quatre parties, où après quelques pages d'introduction sur le mouvement franciscain à notre époque (p. 5-16), l'Auteur trace une rapide esquisse de la vie et de l'œuvre de S. F. et note son actualité (p. 17-114). Il parle naturellement du voyage de S. F. en Espagne et au Portugal, mais en regrettant que les recherches historiques n'aient pas encore élucidé ce point. Le R. P. Ernest-Marie de Beaulieu, o.m.cap. a traité jadis ce sujet dans les *Etudes Franciscaines* (t. 15 et 16, 1906, p. 38 et p. 60). La seconde partie est consacrée aux œuvres poétiques de S. F. (p. 115-179) et nous renseigne en particulier sur les traductions

Digitized by Google

portugaises du Cantique du Soleil ; trois versions inédites sont publiées à la suite et M. d. S. termine en parlant de S. F. dans l'art. La troisième partie présente les écrits en prose (p. 181-246) et la quatrième, très brève, l'idéal de S. F. (247-256). Les appendices traitent successivement des versions portugaises du Cantique du soleil (p. 259-274), de la question franciscaine de la pratique de la pauvreté (p. 285-292), du Tiers-Ordre et des franciscanisants, amis laïcs de S. F. (p. 293-296), et enfin donne une liste des principales œuvres publiées en Europe sur S. F. et l'idéal franciscain (p. 300-308). Travail excellent de vulgarisation où le lecteur trouve réunis les textes primitifs les plus importants et les résultats de la critique moderne.

2. Depuis l'année 1924, la revue des Pères Franciscains Espagnols, *l'Archivo Ibero-Americano*, publie des Notes de bibliographie franciscaine destinées à compléter la *Biblioteca Franciscana* de Juan de S. Antonio. Rédigées d'abord par le R. P. PEDRO P. HERNANDEZ, elles sont continuées par le R. P. ATANASIO LOPEZ depuis 1926. Il faut espérer qu'elles seront publiées en volume car elle forment déjà une source de renseignements précieux. Elle complèteront, du point de vue franciscain, la remarquable *Bibliografia Espanyola d'Italia* (depuis les origines de l'imprimerie jusqu'en 1900. Vol. I. A-C. in-4 de XII-472 p. Vol. II, D-L. de VIII-508 p. chez l'Auteur, Castell de Saint Miquel d'Escornalbou, 1927 et 1928) publiée par M. TODA Y GUELL et où l'on trouve déjà tant de renseignements sur les écrivains espagnols de la Famille Franciscaine. L'Auteur s'est proposé de dresser le bilan de tout ce que les Espagnols ont publié en Italie ; rien ne montre mieux l'influence que la littérature espagnole a exercée dans la péninsule. Nous voyons mentionné le R. P. Eugenio de Potriés, qui laissa l'Espagne à la suite des événements politiques de 1820, passa en France, où il fut l'un des initiateurs du renouveau de la Famille Capucine dans notre pays, puis alla mourir en Italie ; il a publié diverses ouvrages de piété en français et en italien.

3. En castillan ont été publiées : *la Vida primera de San Francisco de Asis*, par Thomas de Celano, traduction du P. PELEGRI DE MATARO, O. M. C ; la Vie écrite par S. Bonaventure, traduction du P. RUPERT MARIA DE MANRESA, O. M. C. et le texte de la Légende des trois Compagnons, d'après les PP. Teofilo Domenichelli et Marcellino da Civezza, traduction par le Père Candido Abellas, O. F. M. (Lugo, tip. La Voz de la Verdad, 1927). Mais comme en Italie, l'ouvrage le plus souvent réédité fut la traduction des Fioretti.

4. En 1923, le Biblioteca Franciscana (José Vilamala, Barcelona) avait édité une édition monumentale des Fioretti, ornée des illustrations de José SEGRELLES, *Florecillas de S. F.* (in-fol. de 344 p.), préparée avec un soin extrême dans tous les détails, caractères fondus, papier créé expressément pour elle. Une édition centenaire et une autre populaire, reproduisant les illustrations, ont été publiées

Digitized by Google

par la même librairie à l'occasion du centenaire franciscain. Nous n'avons pas à redire les rares mérites de ces éditions qui ont été universellement louées et des illustrations dont on a chanté la construction et le sentiment ; peut-être nous permettra-t-on d'avouer cependant que plus d'une fois le peintre cède à la tentation de chercher dans une certaine affectation des poses et des couleurs la valeur expressive de ses tableaux. Il y a là un élément moins sain, moins robuste et qui est précisément l'un de ceux que l'on reproche justement à une certaine forme de l'art religieux.

5. Dans le même genre, mais peut-être d'un mérite plus achevé, est la Vie de S. F. publiée grâce à la Fraternité du Tiers Ordre de Valencia ; ouvrage orné de 66 planches dont onze en trois couleurs, dues au talent du Maître José Benlliure (*San Francisco de Asis*, Adminis. de la Terc. Ord., Valencia, calle de San Lorenzo, 1926. Grand in. fol. de XXXVIII et 868 p.) D'inspiration tout à fait personnelle, l'illustration est le résultat d'une étude très sérieuse des sources, jointe à une connaissance acquise au cours de séjours prolongés en Italie. L'introduction et les commentaires sont dus au R. P. Antonio Torro, O. F. M. Le peintre prend S. F. au moment de sa conversion et le suit jusqu'à sa mort. Peut-être en certaines planches, trouve-t-on une préoccupation excessive du détail qui fait songer à la photographie, mais l'ensemble est tout à fait remarquable et d'une rare intensité de vie. Ajoutez à cela une exécution typographique irréprochable sur fort beau papier et vous aurez idée de la fête des yeux que sont ces pages. Un seul regret : les commentaires du R. P. Torro sont plutôt des considérations, des élévations, à propos des tableaux que des commentaires proprement dits, et c'est une faiblesse car pour le lecteur qui n'est pas suffisamment informé, la ligne de démarcation entre ce qui est d'invention pure et ce qui répond aux faits strictement historiques n'est pas nette; l'émotion est affaiblie d'autant.

Rappelons seulement les très belles aquarelles du moine bénédictin, d'origine chilienne, *Don Pedro Subercazeaux Elrrazuriz* O. S. B. publiées en un volume par la librairie Marshall Jones Cº, de Boston, en 1925, et depuis éditées en format cartes postales en Italie.

6. Le très actif P. Antoine-Marie de Barcelone, qui avait donné naguère une traduction, accompagnée de notes, des opuscules authentiques de S. F., *Els Escrits autentics del Pare Sant Francesc*, dans la *Biblioteca ascetica franciscana* des Pères Capucins de Barcelone, a, publié une excellente Vie populaire de S. F. *Vida de Sant F. d'Assis*, (in-12, de 280 p. Libreria franciscana de Barcelone).

7. Le P. Miquel d'Esplugues, qui avait donné aux *Estudis Franciscanes* (1926, t. 37 et 38) une série d'articles sur la conversion de S. F. a publié un essai sur S. F. « *La vera efigie del poverello* » (in-12 de 290 p. et 4 illust. Barcelona, Libreria franciscana, 1927) où l'on retrouve

Digitized by Google

les qualités de l'éminent écrivain catalan ; c'est certainement l'une des analyses psychologiques les plus fines et les plus poussées qui aient paru en Espagne.

8. Mais on doit le reconnaître, jusqu'à présent les lecteurs de langues ibériques, en dehors de la Vie déjà ancienne écrite par la Comtesse de Pardo Bazan, devaient recourir aux nombreuses traductions des vies écrites à l'étranger pour étudier S. F. Rien n'avait été publié qui fût comparable aux grandes vies de Le Monnier, de Jörgensen, du P. Cuthbert, ou de Fortini, pour n'en citer que quelques-unes. Désormais cette lacune est comblée grâce à la magnifique vie que vient de publier le P. Luis de Sarasola, O. F. M. (*San Francisco de Asis*. Madrid, S. A. Espasa-Calpe, Rios Rosas 24, 1929, in. 8 de CVIII et 608 p.) Le nom du P. Luis de Sarasola n'était guère connu jusqu'ici que des lecteurs des revues franciscaines, où il avait donné plusieurs articles, et des auditeurs des conférences qu'il avait prononcées à Bilbao,à Madrid, et qui n'avaient pas toutes été publiées : par cet ouvrage monumental, il prend place au premier rang des biographes modernes de S.F. A le lire on sent, même si la longue étude préliminaire des sources qui sert d'introduction ne le démontrait amplement, qu'il a une connaissance approfondie du sujet. Les *Études Franciscaines* donneront une recension plus détaillée de ce magistral ouvrage dont les trois livres sont consacrés : le premier, à la jeunesse de S. F., à sa conversion, et s'achève par un chapitre dédié à la personnalité de S. F., chapitre qui ne donne peut-être pas tout ce que l'on eût pu espérer : le second, à la vie de la fraternité naissante jusqu'en 1217, très intéressante est la peinture du milieu politique social et religieux où vécut S. F : le troisième, à la dernière période de la vie de François et au développement contrasté de son œuvre jusqu'en 1226. Relevons deux points inégalement heureux : autant le R. P. a raison de critiquer les idées de Müller, de Sabatier et de Mandonnet relatives au développement de la Fraternité primitive, et des trois ordres qui en seraient sortis par une sorte de division intérieure, autant il nous paraît peu conforme, d'abord au sens même de l'ouvrage et ensuite à la réalité historique de critiquer ce que le R. P. appelle « *el criterio evolucionista de Ehrle* » (p. 422,n. 1). Le savant Cardinal ne dit pas dans le texte cité que S. F. ait modifié son idéal, mais que cet idéal, dans ce qu'il avait de plus personnel et de particulier, n'était pas l'idéal que la Providence appelait l'Ordre Franciscain à réaliser : le R. P. Gratien l'a fort bien montré dans son ouvrage sur la formation et l'évolution l'Ordre au XIIIe siècle.

9. Peu d'hommages sont comparables à celui que voulut rendre à S. F. le Collège des Docteurs de Madrid (*Curso de conferencias acerca de la personnalidad de S. F.* Éditoria Ibero-Africana-Americana. 1927, in-4 de 458 p.) Après un bref exposé de l'activité des Franciscains au Maroc et la détermination du but de ce cours de conférences,

Digitized by Google

le marquis PAULUCCI DE CALBOLI, ambassadeur d'Italie en Espagne traita de S. F. dans la pensée italienne, en particulier chez Dante, et mentionna les publications franciscaines espagnoles, étudiant spécialement la vie du Saint écrite par la Comtesse de Pardo Bazan. (p. 23-82). Le Dr. D. ANT. GOICOECHEA parla ensuite de *la doctrine franciscaine et la pensée contemporaine* (p. 83-111) S. F. entreprit au XIIIe siècle une croisade pour le renouveau de cet esprit de fraternité, dont nos contemporains font, non sans naïveté, l'une des caractéristiques de notre temps ; il glorifia le travail et ne se montra pas indistinctement l'ennemi de la science. Au passage, le Dr G. fait remarquer que Montalembert et Ozanam, mieux que Sabatier, méritent le titre de Pères des études franciscaines, les ayant promues dans un sens plus conforme à l'idéal de S. F. Le R. P. LUIS GETINO, Provincial des Dominicains d'Espagne lut une conférence sur les rapports de S. Dominique et de S. F. d'après l'histoire et la légende (p. 113-139). Fidèle à la tendance des Dominicains modernes, il prétendit que les légendes primitives franciscaines avaient influencé les légendes dominicaines en attribuant à S. F. un rôle d'initiateur, imité par S. D., au moins dans la pratique de la pauvreté. Dans la vie de S. F. dont nous avons parlé, le P. Luis de Sarasola cite, à la fin de l'introduction, un texte de P. J. Olivi (p. CVII, N, I) qui devrait, semble-t-il, ramener tout le monde à la tradition, mais... Le R. P. ANTONIO LOPEZ étudia ensuite la tradition relative au voyage de S. F. en Espagne, tradition qu'il n'est pas sage d'accepter ou de rejeter en bloc. Après une conférence sur S. F. et les forces de renouvellement de l'amour (p. 141-172) où l'auteur, Mme BLANCA DE LOS RIOS DE LAMPEREZ cita à juste titre parmi les âmes de caractère nettement influencé par l'esprit de S. F., Ste Thérèse, Murillo, le Greco et les dramaturges Lope de Vega et Calderon (p. 173-191), D. CEF. PALENCIA Y ALVAREZ TUBAU parla des poètes et prosateurs franciscains espagnols (p. 193-218) ; M. CARL. BARDUZZI, de l'union spirituelle latine à l'occasion du centenaire franciscain ; et le R. P. LUIS DE SARASOLA montra quelle connaissance il a des origines franciscaines dans une brillante conférence sur S. F. et les premières générations franciscaines (235-260).

C'est ensuite une étude du DR D. J. ZARAGUETA BENGOECHEA sur l'idéal franciscain dans la pensée de S. Bonaventure avec une analyse de l'Itinéraire de l'âme à Dieu (p. 271-284) et une autre du DR D. TORMO Y MONZO sur les images espagnoles de S. F. L'auteur insiste en particulier sur la manière dont le Greco a compris et représenté S. F. austère et mystique (p. 285-306). La conférence du poète D. ED. MARQUINA sur la poésie de S. F. (p. 307-329), celle de l'évêque de Salamanque, MGR FRAN. FRUTOS VALIENTE sur la sublime simplicité de S. F. (p. 331-339), celle de M. ALVARO LOPEZ NUNEZ sur l'apostolat social de S. F. (p. 379-402) et celle de son EXC. le Nonce en Espagne MGR TEDESCHINI, sur S. F. un autre Christ, FRANCISCUS

Digitized by Google

ALTER CHRISTUS, achèvent le volume (p. 403-456) et développent des thèmes que l'on ne peut négliger dans un cycle de conférences consacrées à S. F., mais la plus intéressante à nos yeux est celle du P. ANDRES DE PALAZUELO sur S. F. et l'idéal chrétien, où nous est montrée l'influence exercée dans tous les domaines par les grandes idées franciscaines de la primauté de l'amour, de la primauté du Christ et de la primauté corrélative de la Vierge Marie : principe des formes de la piété chrétienne qui sont le plus en faveur dans l'Église.

Ce magnifique recueil fait le plus grand honneur à ceux qui l'ont préparé et il est un digne hommage au Saint qu'il avait pour but de glorifier.

10. Autant en pourrons-nous dire du volume publié par les Pères Capucins de la Province de Catalogne et intitulé « *Franciscalia* » (grand in-4 de XI-400 p. ill., Barcelona, Libreria Franciscana, 1928). La direction de cette publication a été assumée par la savante revue capucine, *Estudis Franciscans*, qui a réuni bon nombre de travaux dus à divers auteurs, la plupart catalans. L'ouvrage a été édité simultanément en l'honneur du centenaire de la mort de S. F. (1226), de sa canonisation (1228) et du centenaire des Capucins (1528).

Après quelques mots d'introduction de la Direction des Estudis Franciscans, M. R. D'ALEOS-MONER publie un fragment de la *Doctrina Pueril* de Raymond Lull, d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Catalogne, manuscrit du XIVe siècle. Cette *Doctrina Pueril*, écrite en catalan, n'a pas eu meilleure fortune que les autres ouvrages du célèbre Franciscain, bien que sans caractère philosophique et écrite en langue vulgaire ; il est vrai que le catalan lui-même ne favorisait pas sa diffusion. On sait par ailleurs que les doctrines de R. Lull ont été assez mal comprises pour valoir à leur auteur une réputation d'alchimiste, d'illuminé et en même temps de rationaliste, dont les travaux modernes en ont fait justice, sans toujours établir l'accord sur l'interprétation authentique de la pensée de R. L. A ce sujet on peut voir l'édition récente du « *Liber de ascensu et descensu intellectus* » préparée par M. ED. OVEJERO Y MAUTY (*El libro del Ascenso y del Descenso del Entendimiento*. Madrid, 1928, in 4. de LXXI et 200 p.) ou M. O. présente la doctrine lullienne comme un composé d'aristotélisme et de platonisme — l'*Ascensus* nous conduisant des choses matérielles concrètes aux spirituelles et universelles ; le *Descensus* nous ramenant des choses immatérielles et universelles aux matérielles et concrètes — tandis que le Chanoine SALV. BOVÉ dans son ouvrage sur le système scientifique de R. Lull (*El Sistema Cientifico Luliano*) n'y voit qu'aristotélisme pur, sans toutefois nier que les sources de R. L. soient, non pas les Arabes comme on l'a dit, mais la tradition franciscaine, qui dépend elle-même de S. Augustin, des Victorins, de S. Anselme, et surtout de S. Bonaventure.

On sent l'état d'esprit propre à la Catalogne dans les paroles enflam-

Digitized by Google

mées extraites d'une conférence de M. J. BOFILL I MATES sur les mots d'ordre que nous donne S. F. (p. 14-22) et c'est un peu quelque chose du même genre que présente l'article suivant de M. P. BOHIGAS sur les prédictions et prophéties dans les œuvres de François Eiximenis (p. 22-38). Ces prédictions et prophéties furent influencées par celles que renfermait le livre de Joachim de Flore, « l'Évangile éternel » et dont F. Eiximenis subit toute sa vie l'action ; il en faisait l'application à la maison d'Aragon, à laquelle il prédisait l'empire du monde et cela au détriment de la maison de France. L'auteur rappelle les études en cours de publication du R. P. IVARS O. F. M. dans l'*Archivo Ibero-Amerirano* (tt. XIV-XXV 1920 à 1926), mais n'a pu citer le travail du R. P. MARTI DE BARCELONA dans les *Estudis Franciscans* de Décembre 1928 (t. 40, n. 437-500) ; ce dernier travail comporte un essai biographique, la détermination et l'axemen des écrits douteux, authentiques, et quelques pages sur la personnalité littéraire de ce Frère Mineur que les Catalans ont à cœur de voir replacé au premier rang à cause de l'intérêt linguistique et littéraire de ses écrits.

M. SANC. CAPDEVILA publie des documents inédits relatifs aux rapports des FF. Mineurs et de l'archevêque de Tarragone, Benet de Rocaberti, XIIIe siècle (p. 38-44) et M. J. M. CAPDECILA, quelques pages très bonaventuriennes d'inspiration sur ce qu'il appelle une philosophie de luxe. Il y a un art, une science, une économie, une politique de luxe et de même une philosophie de luxe : c'est celle qui ne se tourne pas à aimer. « Il y a plus de déséquilibre (dans l'âme humaine) lorsque l'esprit comprend sans aimer que lorsque le cœur néglige la cohérence de la pensée » (p. 48). Ceci est vrai à condition toutefois que la cohérence négligée n'intéresse pas les parties fondamentales et vitales de la pensée ; le soutenir sans distinction ce serait donner raison à ceux qui prétendent voir dans la pensée franciscaine, celle qui après « s'être donné la mission de fermer les portes à l'hellénisme,... devint un dissolvant de la Scolastique et, DE FAIT, aida à ouvrir les portes à la philosophie moderne, » comme le dit M. TOMAS CARRERAS I ARTAU, dans la conférence qui fait suite, « *Els caracters de la filosofia Franciscana i l'esperit de Sant Francesc* » (p. 49-79), conférence extraite d'un cours donné par le même Auteur sur *Le Courant Franciscain* à la Faculté de Philosophie et Lettres de Barcelone, de mars à mai 1927. Nous avons souligné les mots « de fait », car ce fait est d'ordre psychologique et se passe dans la pensée de l'Auteur ; dans la réalité, il ne correspond qu'à des affinités apparentes comme on en pourrait trouver entre le rationalisme et le thomisme. Les caractères de la philosophie franciscaine, tels que M. C. J. A. les propose, ne peuvent donc être acceptés sans cette correction : science et sagesse, mysticisme — au sens bonaventurien, — empirisme et expérimentalisme — au sens scotiste et baconien —, rationalisme et lullisme, volontarisme et philosophie de l'amour, philosophie et ac-

Digitized by Google

tion personnelle, tout cela peut en effet être considéré comme éléments de doctrines professées par des philosophes franciscains, mais ne constitue pas au même degré la pensée franciscaine, et d'ailleurs' est loin d'avoir eu la même importance dans son développement. M. C. y A. est encore trop influencé par les parti-pris juvéniles qui ont marqué le principe du renouveau scolastique et on peut s'étonner que la Direction des *Estudis Franciscans* n'ait pas ajouté, ne serait-ce qu'un mot, pour avertir le lecteur qu'il se trouve en face d'une généralisation sans portée à la fin d'un travail qui n'est pas sans mérites.

Plus satisfaisant pour un esprit impartial est le beau travail de M. Luis Carreras sur la Spiritualité liturgique et le romanisme de S. F. (p. 80-138). L'auteur y montre la suprématie de la forme liturgique dans la vie religieuse des FF. Mineurs et les rapports très étroits entre cette piété liturgique et la piété de l'Église romaine, dont les Frères reçurent l'office qu'ils ont propagé et qu'ils n'ont modifié en certains points qu'assez longtemps après les débuts de l'Ordre. M. C. est ici pleinement d'accord avec la R. P. Le Carou dont nos lecteurs connaissent les conclusions par le compte-rendu documenté qu'en a donné le R. P. Octave *(Etudes Franciscaines*, janvier 1929, p. 99-106). Pour ce qui regarde la piété liturgique, M. C. résume ainsi ses conclusions : caractère essentiel de la prière et du culte collectif et solennel dans la vie claustrale, pénétration substantielle de la spiritualité des frères, qu'ils habitent les couvents, qu'ils soient en voyage ou vivent en ermites, par la vie liturgique de préférence à toute dévotion particulière (p. 87).

Notre collaborateur, le R. P. José Antonio de Donostia, le compositeur dont la musique illustre si bien la *Vie profonde de S^t Fr.* d'H. Ghéon, musiquequi eut naguère un succès mérité, se trouvait tout désigné pour parler de S. F. « Troubadour divin ». Nous avons sur ce sujet la conférence qu'il donna, pendant la Semaine Franciscaine de l'Université de Salamanque, dans la chaire de F. Luis de Leon (p. 139-155). Avec une richesse d'information qui révèle sa vaste culture, il montre comment S. F. sut voir en toutes les créatures et particulièrement dans la poésie et la musique un reflet de Dieu, un écho du Paradis. C'est une occasion de rappeler le nom des Frères Mineurs qui, dès l'origine et depuis, se firent un nom parmi les musiciens.

M. Duran y Camyameres fait en quelques pages l'histoire de la fondation du couvent des Capucins de Martorell, non loin de Barcelone, fondé en 1687 (p. 155-166). M. Duran y Sanpere examine les différentes sculptures gothiques catalanes qui figurent S. F. (p. 167-170 ; un hors-texte donnant 4 reprod.) et M. J. Folch y Torrès, l'influence de S. F. sur les origines de l'art de la Renaissance en Italie (p. 171-176). Il discute les idées de Thode et avec absolutisme les qualifie *d'absurdes !* « Expliquer les origines de l'art de la Renaissance en Italie, en partant de S. F., nous semble aussi absurde que de vou-

Digitized by Google

loir expliquer les origines de l'art chrétien en partant du Christ », « a base de Christ » « a base de S. Francesc ». Nous ne voyons pas l'absurdité, qui ne serait pas particulière à Thode.

On en trouvera facilement une preuve dans la savante étude du R. P. BEDA KLEINSCHMIDT. O.F.M. sur la vie de S. F. d'après les peintures d'Ant. Viladomat au musée de Barcelone (texte allemand, p. 177-193 et texte catalan p. 194-209; 4 hors textes portant 20 reproductions). L'auteur fait remarquer qu'en cette année centenaire on a publié de nombreux travaux mais peu qui soient vraiment originaux et apportent du nouveau. Cependant, à son avis, il y a un terrain où beaucoup de choses resteraient à découvrir et c'est celui de l'iconographie franciscaine. Il fait remonter le principe des études d'iconographie franciscaine à la magistrale Vie de S. F. publiée chez Plon par les Capucins français, en 1885, et au travail de Thode publié la même année. A titre d'exemple, il publie les reproductions des tableaux de Viladomat et les examine. Ce maître est né à Barcelone, le 12 avril 1778 et y mourut, le 19 janvier 1755; il est un des représentants de l'art baroque bien que dans ses œuvres on sente aussi l'influence de Giotto et de Benozzo Gozzoli. La vie de S. F. est une magnifique série des tableaux peints à la demande des FF. Mineurs.

Suit un essai de Bibiographie des écrivains de la Province capucine de la Mère de Dieu de Montserrat, par MANUEL DE LETE TRIAY (p. 210-240), puis une étude de M. FRA MARTORELL sur trois rétables franciscains de Majorque p. (2413-249; 3 hors textes) et quelques pages d'un puissant intérêt sur S. F. et le sentiment de la liberté, par FRAN DE P. MALPONS I ANGLASELL (p. 250-265). Le christianisme a rencontré tant d'obstacles de la part des autorités politiques, principalement parce qu'il dressait en face de leur absolutisme la dignité de la personne humaine, son indépendance souveraine par rapport à sa fin surnaturelle. L'Auteur montre très justement que c'est encore là le point qui sépare le plus nettement l'Église de tous ceux qui veulent en quelque façon subordonner la liberté de l'homme à leurs prétentions autocratiques. Peut être devrait-on ajouter que c'est là une forme d'erreur contre laquelle les derniers Souverains Pontifes ont dû entrer en lutte : volontiers nous la nommerions, l'*intégrisme*. Il a sa forme politique que Pie XI a condamnée — l'Auteur le rappelle à propos des excès du fascisme ; il eut pu citer l'Action française — mais il a aussi sa forme philosophique et théologique. S. F. est une personnalité qui, à l'exemple du Christ son maître, s'est en définitive élevé et a élevé son œuvre contre l'absolutisme politique, et conformément à ce que nous venons de dire ajoutons, contre toutes les formes d'absolutisme : on trouve là un caractère certain de la pensée franciscaine et un principe partiel d'explication de son évolution comme de ses attitudes.

Après une bibliographie des poètes catalans anciens du nom de

Digitized by Google

François, dressée par J. Masso Torrents (p. 265-271), autre étude fort intéressante de Manuel de Montoliu sur l'humour de S. F. (p. 272-286) Mais peut-on parler de l'humour de S. F. ? Non, si l'on entend par là « una independencia orgullosa de l'esperit inadaptat a la realitat », ce qui en français se traduirait plutôt par *humeur* ; mais oui, si l'on entend par là ce qui est le « fruit d'un contrast, d'una topada (choc) violenta entre un ideal que fa viure l'esperit i la realitat del mon i de la vida » En ce sens on peut appeler humour « cette très suave et sereine hilarité que nous communique la joie franciscaine et qui, comme un rayon de lumière céleste éclaire le choc continuel que reçoit la simplicité évangélique de la réalité compliquée et corrompue du monde et de la vie des hommes » (p. 273). On voit le thème charmant et si vrai que l'auteur développe avec beaucoup... d'humour et d'exactitude, prouvant ce qu'il avance par des exemples tirés de la vie de S. F. et de ses premiers compagnons : Egide, Junipère, Massé..

Nous revenons au domaine artistique et littéraire avec les pages consacrées à un tableau franciscain peu connu qui se trouve dans la sacristie de l'Annonciation à Tarragone (p. 296-287 ; 1 hors-texte) par V. de Moragas à la traduction du *De Officiis* de Cicéron du F. Mineur Nicolas Quilis, au début du XIVe siècle (p. 288-296) et aux caractères architecturaux des églises franciscaines en Catalogne au XIIIe siècle par J. Puigi Cadalfach (p. 297-304, trois épures dans le texte).

Le chanoine S. Puig. rappelle le souvenir d'un F. Mineur qui fut évêque de Barcelone à la fin du XIII siècle F. Bernard Peregri (p. 305-312) et D. Ricart dresse un tableau des supérieurs majeurs des couvents et des religieux qui composèrent la province capucine, de Catalogne de son origine jusqu'en 1833 (p. 312-334 ; une carte hors-texte, un tableau statistique et deux graphiques).

Enfin quelques pages du savant lulliste Jordi Rubio-Palaguer sur la tradition manuscrite de l'œuvre lullienne p. 335-348), une étude de sigillographie franciscano-catalane par Ferran de Sagarra (p. 348-364 ; 2 hors-textes portant 32 reproductions de sceaux) ; un essai sur S. F. et la tradition populaire catalane, de Valeri Serra i Boldu, ce qui est une occasion de rappeler le grand poète catalan et franciscain, Verdaguer (p. 365-376) ; la publication de deux sermons de l'infant Jean, patriarche d'Alexandrie, neveu de S. Louis d'Anjou (p. 377-381) par F. Valls i Tabberner ; un bref commentaire de deux vers du Dante par A. Vives et un beau poème dédié à S. F. par le R. P. Tho, Vinyas de S. Louis, des Ecoles Pies.

Dans l'ensemble et dans les détails, ce volume forme donc l'un des plus réussis et des plus intéressants par leur portée générale et leur signification locale, parmi les hommages offerts au Séraphique Père à l'occasion de son centenaire. La direction des Estudis Franciscans

Digitized by Google

et la Province des Capucins de Catalogne méritent les éloges les plus sincères.

11. Les P. Capucins de la Province de Pamplune qui ont fait dresser sur une place de la ville un fort beau monument à St François — sur un haut piédestal on voit le saint debout accompagné du loup qu'il amena à plus de mansuétude — ont également publié la série de conférences organisées à Pamplune en l'honneur de St François. (*Ciclo de Conferencias Franciscanes en la Ciudad de Pamplona*, Bibl. de Verdad y Caridad, Pamplona, in 8, de 96 p. illustr.) Les sujets en sont fort bien choisis. Du Recteur de l'Université de Saragosse, MGR RAYO Y VILLANOVA, une conférence sur la Sainte Trinité dans la formation de l'idéal de S. F. ; de M. F. ARRARAS, des pages charmantes sur la joie et l'optimisme dans l'école de S. François, puis de M. IZQUIERDO sur S. F. et la réforme sociale, du chanoine GUALLAR POZA, sur la grandeur de St François et enfin le travail le plus intéressant peut-être, celui du P. Fernando de Mendoza, O. M. C. sur le Greco, peintre de S. Fr. (9 reproductions). Nos lecteurs se souviennent du beau travail du P. Augustin de Albocacer, publié dans le Liber Memorialis, édité par la Curie Généralice des Capucins, et dont le R. P. Godefroy leur a parlé (*Et. Fr.* mars-avril 1929, p. 210-211). L'« influence de la réforme capucine sur la manière de représenter St François dans la peinture ». L'un de ceux qui subit le plus nettement cette influence est assurément avec Murillo, le Greco.

12. Dernier hommage collectif dont nous voulons faire mention est l'Exposition franciscaine de Madrid, organisée par la Société des Amis des Arts qui en a publié un magnifique catalogue (Bibliot. Franc. J. Vilamala, Barcelona, 1927. In. fol. de 165 p. et 6 planches) La Société Espagnole des Amis des Arts s'était adjointe, pour préparer cette exposition, une commission technique de religieux Franciscains et Capucins et avait obtenu l'autorisation d'étendre ses recherches, afin de réunir le plus grand nombre possible d'œuvres d'art consacrées par les Maîtres espagnols à S. F., jusque dans les couvents soumis à la clôture .Ceci permit de retrouver un Velasquez inconnu, au couvent de Ste Isabelle de Tolède : un portrait de Sœur Jérôme de la Fuente que fit et signa Velasquez en 1629, c'est-à-dire alors qu'il n'avait encore que vingt et un ans. Le catalogue, qui en donne trois fort belles reproductions, comprend aussi une série d'études sur l'Ordre de S. F. en Espagne, sur les principaux personnages espagnols franciscains, sur la peinture, la sculpture, l'architecture franciscaine en Espagne.

13. Parmi les personnages que la tradition compte au nombre des fils de S. F. dans le Tiers-Ordre, l'un des plus célèbres est sans aucun doute, Christophe Colomb. Il eut au moins des relations, pour lui très avantageuses, avec les Franciscains. C'est ce que rappelle M. M. ANDRÉ dans sa vie de Colomb traduite en espagnol (*La veridica*

Digitized by Google

aventura de Christobal Colon. Edit. Gonz. Rojas, Madrid, 1927-in 8 de XXXI-375 p.) et ce qu'avec plus de détails et d'autorité et d'exactitude, le R. P. ANGEL ORTEGA, O. F. M. établit dans son histoire de La Rabida, le couvent où Colomb reçut hospitalité, secours et leçons (*La Rabida*. Historia documental critica. Sevilla, Edit. de S. Antonio, 1925-1927—4 vol. in. 4 de 376 p. illust.) Le premier volume étudie la Rabida depuis les temps les plus anciens, où la tradition et la légende ont surtout leur part, puis aux XIV-XV siècles. Le second volume et le troisième établissent la nature des rapports que Colomb eut avec les Franciscains de la Rabida et leurs amis, la préparation technique de ses voyages qu'il y put entreprendre, et identifie ses compagnons les plus utiles à son dessein : — on sait que M. Ch. de Saint-Cyr dans un ouvrage intitulé SOUS LE SIGNE DU CARIBOU (Paris ,1928) a soutenu que Pinzon, le pilote de Colomb, n'était autre qu'un certain Pinson, marin normand qui avait accompagné le dieppois, son compatriote, Jean Cousin, dans le voyage qu'il fit en 1488 et où il atteignit pour la première fois l'Amérique du Sud, débarquant à l'embouchure de l'Amazone — Quoi qu'il en soit, ce Pinzon eut un rôle fort important pendant tout le premier voyage. Le R. P. O. relate également les voyages qui ont suivi et, dans le quatrième volume, continue l'histoire de la Rabida jusqu'à nos jours.

Il a ainsi élevé un rare monument à la gloire de l'Ordre franciscain, montrant la part prépondérante que cet Ordre eut dans l'un des faits les plus importants de l'histoire du monde, et nous pouvons nous réjouir avec lui de ce que cette gloire mieux connue soit venue nimber le front du Séraphique Patriarche au temps des fêtes de son centenaire.

P. JEAN DE DIEU.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE

Hier, ce n'était qu'un ruisseau, murmurant et dédaigné ; aujourd'hui, c'est plus qu'un torrent ; il déborde sur les berges, s'empare des terrains d'alentour ; c'est l'inondation qui commence et plaise à Dieu que nous ne soyons pas bientôt submergés dans le flot chaque jour grandissant d'une presse qui prétend faire figure d'histoire, et n'en est que la caricature audacieuse et malfaisante.

Ceci veut dire : si nous n'y prenons garde, on aura tôt fait d'enliser les amateurs de livres d'histoire dans les textes amusants, comiques ou tragiques, toujours séduisants des récits romancés. Ne protestez pas : la vogue de ces productions continuera, va s'amplifier parce qu'elle s'appuie sur un défaut, un vice plutôt et un fait. Le vice, c'est la paresse du lecteur, j'entends du lecteur qui n'a pas le désir profond, la passion intelligente du vrai. Combien il est doux de parcourir sans attention soutenue la série des faits *arrangés* pour le plus grand plaisir non de l'intelligence, mais de l'imagination et des nerfs ? Et quelle force d'âme ne faudra-t-il pas à ce lecteur, cette lectrice surtout que le hasard d'une annonce de librairie ou un renseignement d'amis place entre une Vie romancée et une grave Volume d'histoire, pour délaisser la première, et tel Hercule entre le vice et la vertu, prendre le bon chemin du vrai historique ?

Or ces lecteurs, ces lectrices sont la masse, la grande masse à laquelle il serait puéril autant qu'injuste de reprocher sa tendance vers le plus agréable, le plus facile, le moins laborieux. Elle n'a eu ni le temps ni les moyens de s'instruire autrement que de façon simpliste et superficielle. Il faut vivre d'abord et pour cela travailler, et le travail fini ou en s'y rendant, comme on est heureux de dévorer un volume qui vous donne l'illusion du vrai et de la science historiques, vous relève, semble-t-il, dans votre estime intellectuelle et en définitive ne flatte que la moins noble partie de votre âme, celle dont l'activité est le moins coûteuse.

Ici une comparaison s'impose : le théâtre et le cinéma en vont faire les frais. La remarque a été émise bien souvent que le théâtre de plus en plus cède le pas au film. Pourquoi ? Ne voyez-vous pas que la bande cinématique ne demande qu'à être vue ? au plus un *argument* en quel-

Digitized by Google

ques lignes mettra le spectateur au courant de la scène qui va se dérouler : le mot ici exprime la vérité totale. Pas d'effort d'esprit, ni même d'imagination ; tout est dans les yeux et réduit, au point de vue intellectuel, à une extrême simplicité. Au théâtre où s'expriment des idées vraies ou fausses d'ailleurs, au théâtre que directeur, dramaturge et acteurs tiennent à ne pas faire dévaler dans le pur spectacle où la lumière, le costume, le décor sont tout et la pensée rien, sur les tréteaux restés nobles et intelligents, il y a matière à réflexion, à déduction. Dans la salle, le public travaillera pour jouir, mais enfin travaillera. Et l'on voit ici toute la distance qui sépare *Les Corbeaux*, *Thermidor*, *La Fille de Roland*, *Pour la Couronne*, *La Robe Rouge*, *Le Duel*, *Les Fossiles*, *La Massière*, *Primerose*, *Le Retour de Jérusalem*, *Maman Colibri*, *Les Butors et la Finette*, ou même *le Bossu*, *Les Deux Orphelines*, *Le Voyage de Monsieur Perrichon*, de *Verdun visions d'histoire*, du *Capitaine Fracasse*, de *la Réconciliation de Rome*, de *Crainquebille*, de *Cagliostro*, de *Le Rouge et le Noir*, de *La marche nuptiale*, voire de *Christus*, de *Ben-Hur* et du *Roi des Rois*.

Je ne parle pas de Vigny, Musset, Victor Hugo, Dumas, Augier, non plus que de Delavigne ou de Ponsard ; surtout inutile de redire les noms des grands maîtres du XVIIe siècle ni des dramaturges moyens du XVIIIe siècle, ils ont, à des degrés divers, une réputation assise.

Constatons par ailleurs que le cinéma ne prétend pas plus à l'exactitude historique rigoureuse qu'à établir une thèse psychologique, religieuse ou sociale. La comédie, le drame transposés sur le film par l'action des artistes les plus photogéniques, égarent en chemin leur vie intellectuelle, pour acquérir une activité sensible immédiatement perceptible, tout au moins ingénieusement douée et ordonnée, en tout cas vidée de son contenu spirituel, pour être, sans effort ni travail de réflexion aucun, compris de suite par la masse des spectateurs.

A ce défaut dont la gravité est vite apparue, on a essayé de remédier par le cinéma parlant et musical. Ainsi unirait-on le théâtre au film, la voix à la lumière, l'action de l'homme à la puissance de la mécanique. C'est un projet qui veut être grandiose, mais n'atteindra jamais sans doute le résultat espéré de ses initiateurs : l'intérêt est dédoublé, disparate, facilement confus ; on a eu tôt fait de la constater. C'est que l'attention des spectatuers va d'instinct vers le geste clair, coloré des personnages passant sur l'écran et si le film est séduisant, la musique ou la parole les mieux adaptées ne réussiront pas à produire dans l'esprit des assistants la compénétration de ces deux modes si différents : l'ouïe et la vision.

Ne m'objectez pas l'opérette, l'opéra-vaudeville dont le succès en France ne s'éteindra sans doute jamais, car ici la musique accompagne des personnages vivants, des acteurs en chair et en os, non comme

Digitized by Google

dans le cinéma des images dont le mouvement, l'ordonnance, le coloris ne réussiront jamais à masquer complètement le côté factice et *arrangé*.

Il est entendu cependant que le cinéma réalise dans l'optique, même dans l'art jusqu'à un certain point, un réel progrès et qu'il peut, doit être instrument d'éducation et d'enseignement, mais il reste que le théâtre est une expression bien plus haute de vie et d'art, et sans doute le restera.

Nous voici ramenés à la question histoire. Le cinéma est devenu un moyen tout indiqué et puissant de propagation des histoires romancées. Sur l'écran, M. Albert Gance a campé un Napoléon Ier séduisant et dominateur, assez près de l'histoire, plus près souvent de la légende. Pour plus d'illusion, on s'est rendu en troupe compacte au cap Fréhel et toutes les ressources de la photographie ont été mises en œuvre pour nous montrer un Surcouf lançant ses marins à l'abordage sur une mer démontée dont les lames au loin se brisent contre les murs impassibles du fort Lalatte, et ramenant à Saint-Malo les vaisseaux ennemis, trophée d'une victoire chèrement achetée.

Ainsi dans le cinéma, le vrai historique sert de base ou de point d'appui à un récit romancé. Et c'est de l'audace, je le répète, mais de l'audace malfaisante, car elle ampute la vérité, la noie dans l'hypothèse, la conjecture ou la contredit en ajoutant aux documents, en les faussant par addition hasardeuse, par amplification imaginaire. Et que deviennent dans ce douteux amalgame la sincère objectivité, la loyale sévérité de l'historien, du critique ? Car on prétend nous représenter le passé avec une exactitude, une précision plus complète que ne le peut faire le chercheur et metteur en œuvre de textes vaillamment lus et scrutés. Et par quel procédé ? M. Jean Petit-Huguenin nous le dévoile sans hésitation dans l'Introduction de la *Vie tragique de Marguerite d'Anjou* : « Nous avons fait appel à l'imagination pour reconstituer la vérité d'après les documents, ou quand celui-ci est incertain, d'après la logique des événements, mais non pour le métamorphoser, sous le prétexte outrecuidant de la rendre plus attrayante. » Suit une critique par quoi l'auteur croit se débarrasser du reproche de « roman historique qui nous a valu un Walter Scott et un Alexandre Dumas. »

Mais non, je ne vois pas du tout la différence essentielle qui sépare les deux modes de littérature. Question de plus ou de moins. L'un fait de l'histoire romanesque, l'autre de l'histoire remancée et les deux font la paire. Même, à la décharge du premier, faut-il ajouter qu'il n'émet pas la prétention d'être historien, sauf par endroits, tandis que le second se targue volontiers d'en remontrer aux malheureux chercheurs de documents qui, bientôt, seront les béotiens de la littérature, incapables d'écrire et de se faire entendre du public.

Dans *Gringoire* (1er mars 1929) M. Marcel Prévost a tenté une

Digitized by Google

défense du « romançage ». Ainsi appelle-t-il ce genre de littérature pour lequel il éprouve une sympathie bien près de confiner à la tendresse. « Même sans prétendre se muer en historiens, les grands romanciers recréent parfois les époques mieux que les historiens professionnels. Quel historien porfessionnel nous fait revivre Waterloo mieux que Stendhal ou Hugo, et le temps des demi-soldes mieux que Balzac ? » Il y aurait beaucoup à dire là dessus, et si le talent descriptif de Stendhal ne fait pas de doute, si la profondeur d'étude psychologique est considérable chez l'auteur du *Père Goriot*, tout de même il y a aussi plus et mieux dans Henri Houssaye, Frédéric Masson. D'Esparbès est moins scrutateur des pensées et intentions, il est aussi moins entortillé, plus clair, avec autant de vie et de réel. Bref ce sont là morceaux de choix où le talent du romancier est tout entier ramassé, mais qui, je le répète, amplifie ou diminue, dénature souvent les faits.

Le très grave défaut des histoires romancées, c'est le souci de « la perspective de théâtre ». Il faut frapper l'imagination et les nerfs pour se faire mieux lire et croire. Sur la scène c'est chose normale, et, sortis au frais de la rue, ou après une bonne nuit, l'émotion admirative des spectateurs aura perdu de son acuité. Tandis que le récit romancé reste dans la mémoire du lecteur avec la croyance au vrai historique.

« Si le romançage historique, au bout de compte, nous vaut une vingtaine de bons ouvrages, nous l'absoudrons pour le fatras des autres. » M. Marcel Prévost a l'absolution facile. Bons ouvrages ! Qu'est-ce à dire ? sinon des pages par centaines dont le sytle enveloppe des faits vrais ou truqués, d'un chatoiement de phrases colorées, évocatrices d'à peu près où d'exagérations. Un historien professionnel, un besogneux de documents fera aussi la remarque : Les auteurs de vies romancées ont une tendance marquée à se servir des Mémoires et Chroniques suspectes de partialité, précisément parce que leurs auteurs munis de passions vives et dépourvues de sang froid ont fait de la peinture sans trop se soucier du dessin, cette « probité de l'art » disait Ingres.

On nous objecte *la Chanson de Roland* que M. Joseph Bédier après Léon Gautier a magistralement commentée. Certes, c'est un beau morceau de littérature, aux origines de la langue française, et il y a là une représentation vivante des idées que l'on se faisait, au XIIe siècle, de la cour et de la gloire militaire de Charlemagne ; mais c'est tout et l'histoire n'a pas grand chose à y glaner.

M. Paul Rival vient de nous donner une *Folle vie de la Reine Margot*, dont le succès est vif. On se doute bien que ce récit romancé est fait pour « personnes d'un âge et d'un jugement mûrs », comme dit l'abbé Bethléem. Rois, reines, grands seigneurs et grandes dames y sont peints de main de maître, littérairement parlant, car pour

Digitized by Google

l'histoire c'est autre chose. Diane de Poitiers était femme habile autant que belle, mais si grande fut sa prudence, les scènes scandaleuses où elle était aux prises avec la duchesse d'Etampes nous renseignent sur la prétendue intangibilité de cette favorite pour qui Henri II dépensa un argent fou ; et c'est vouloir tenir une gageure que nous la représenter renvoyant chastement le roi vers sa femme légitime, quand elle s'est jugée assez tentatrice. Brantome nous dit autre chose et si sa manière est moins enveloppée, plus brutale, je la crois plus véridique.

Dans *l'Homme nouveau*, M. Lucien Romier, parlant du cinéma, attire l'attention des monteurs de films sur « l'action mécanique de la pensée ». Nombre de ses réflexions s'appliquent aux histoires romancées. « Prenons garde aux besoins de l'imagination. Ce dont souffre peut-être le plus le travailleur moderne, l'esclave de l'usine, du bureau ou du magasin, comme aussi bien le bourgeois prisonnier de sa rue et de son quartier, c'est du manque de nourriture pour son imagination. Il n'a presque aucun contact avec la nature et ses mystères, il ne croit plus aux légendes et il n'entend guère la poésie. Il ne voit autour de lui que des choses uniformes, grises et mécaniques. On ne connaît homme cultivé, doué pour la vie intérieure, riche de connaissances acquises qui n'éprouve lui-même, parfois, le besoin du changement ou du dépaysement. A ces formidables réserves d'imagination inemployée que créent de plus en plus les conditions de l'existence moderne, pour le citadin, comme aux réserves de curiosité que développent chez le provincial, les échos d'une agitation lointaine, le cinéma fournit l'issue la plus commode, la plus proche, la moins coûteuse. »

C'est très bien pensé. Vous pouvez appliquer ces fortes idées aux récits romancés. Quelques exemples. En voici un pris dans la sphère la plus élevée des sentiments et de l'action, je le choisis parce qu'il est caractéristique de la facilité avec laquelle un écrivain hors pair laisse parfois flotter les rènes de l'imagination et lui donne emprise sur la vérité historique. M. Henri Lavedan en des pages très colorées, évocatrices, nous a donné la substance de l'étonnante carrière de ce grand homme que fut St Vincent de Paul. Le fondateur des Prêtres de la mission et des Filles de la Charité, le sublime Père des pauvres fut aussi le conseiller des grands et des rois. Il est à la Cour quand le jeune dauphin Louis, bientôt Louis XIII, encore enfant « se joue au bal, danse au bal, écoute la musique. » Monsieur Vincent est confesseur de la reine Margot et de Madame de Gondi, le dauphin fréquente, chez elles. Aucun document ne parle de rapports quelconques entre l'enfant royal et Monsieur Vincent. C'est peu, le récit de ces visites par Héroard, « mais, ajoute Lavedan, c'est suffisant pour permettre d'affirmer sans crainte, que Vincent le connut et lui parla à toutes ces visites, du moins à quelques-unes. »

C'est déjà bien s'avancer ; mais voyez les semblants de preuves

Digitized by Google

agencés de subtile façon par l'éminent académicien. « Il est certain que, vu son caractère difficile, la reine Marguerite dut le mettre en rapports avec son aumônier, afin que celui-ci lui fit, à l'occasion, un peu de morale et l'engageât à la douceur. Et que si l'on se demande pourquoi dans le journal d'Héroard, pas plus qu'ailleurs, on ne voit trace de cette intervention de Vincent, nous répondrons que le médecin ne se croyait tenu de rapporter que les noms de gens de qualité, et que probablement l'aumônier, victime de sa modestie, n'était considéré, malgré ses vertus, que comme un bon prêtre sans importance.. Il est inadmissible que cet enfant-là, quand il allait voir la reine Marguerite, n'ait jamais été mis en présence de l'aumônier, quand ce n'eût été que par respect et simple politesse, et alors il nous apparait comme nécessaire, que Vincent fit, dès cette époque la connaissance de ce petit dauphin dont il devait recevoir entre ses bras,trente quatre ans après, le dernier soupir de roi. »

On saisit la manière : relier les deux époques extrêmes de la vie de Louis XIII par des rapports avec saint Vincent : le roi à son lit de mort s'en ira vers Dieu aidé, rassuré, conseillé par le saint prêtre qui avait dû être l'éducateur de son âme d'enfant. On argue de l'un à l'autre et cela veut avoir la rigueur d'un syllogisme. « Il est inadmissible que... il nous paraît nécessaire que... » mais non : le contraire est tout aussi admissible, et ici rien n'est nécessaire parce que nous sommes dans le domaine des actes humains et des contingences.

Est-ce trop appuyer sur un fait qui paraît, à première vue, de minime importance ? Non, car il montre un état d'esprit, une tendance vers laquelle glissent certains parmi les plus avertis. Après cela, je suis bien aise de dire tout le vif plaisir que nous cause la lecture de « Monsieur Vincent, aumônier des galères » ; mais M. Antoine Rédier a compris d'autre façon le rôle de l'historien et c'est régal de suivre l'auteur si honorablement connu de « La Guerre de Femmes », à travers les méandres de la politique et les chemins de l'amour de Dieu et du prochain en l'âme et la vie de saint Vincent.

Redisons-le : l'histoire romancée est un genre faux, dangereux pour le goût public qui risque de se déshabituer de ce qui lui paraît sévère, moins captivant, moins flatteur pour son imagination et sa sensibilité. Et je doute que soit accompli le vœu exprimé naguère par M. Madelin. L'éminent académicien essayait de se consoler de l'abondance des récits romancés par l'espoir que de telles lectures donneraient ou entretiendraient le goût de l'histoire. Je crains le contraire et que le lecteur, j'entends la masse des lecteurs, qui va d'instinct au plus agréable, au plus facile ne s'y enferme et n'en veuille plus sortir.

Ne soyons pas cruels et n'appuyons pas sur ce fait malheureusement trop réel : la paresse de l'écrivain favorise ou crée la paresse du lecteur: faire du récit romancé dispense des longues, difficiles et patientes

Digitized by Google

recherches à travers bibliothèques et archives : l'hypothèse, la conjecture, l'à peu près suppléant au défaut des sources.

Donc voilà le défaut, le vice qui est à la base de ce genre de littérature ; certains auteurs en sont conscients, heureux et y voient une qualité ; pour d'autres, tel M. Lavedan, ce n'est pas un système voulu, ils n'en sont plus ou moins imprégnés que grâce à leur tempérament littéraire.

Du fait, je ne dirai qu'un mot : vous verrez bientôt venir le jour où les récits romancés atteindront, avec les romans, les plus hauts tirages et les plus bas prix. Libraires et auteurs finiront bien par s'y retrouver. M. André Maurois qui s'est fait, en des conférences fort spirituelles, l'avocat de cet abatardissement de l'histoire, y voit sans doute une région propice à un de ces Climats dont il nous a parlé en termes aussi colorés que plaisants et souvent déshabillés ; mais je veux croire que sa probité intellectuelle se révoltera quand il verra les résultats inévitables d'un genre qu'aujourd'hui il encourage.

Heureusement, l'histoire, l'histoire vraie, c'est-à-dire loyale, véridique, garde ses fidèles ; ils peuvent avoir leurs préférences, de style et de sujets, mais ils ont le sens de la vérité et ne doutent pas qu'elle ait un jour raison des romançages.

Un trait caractéristique de ces dernières années : l'abondance des vies de saints et l'histoire ou la description des ordres religieux. Avant de mourir, il y a quelques mois, Mgr Laveille nous a peint deux tableaux, je veux dire deux belles âmes : *Une petite fleur écossaise, Marguerite Sinclair*. C'est l'émule de sainte Thérèse de Lisieux, mais avec sa personnalité bien distincte. Son père était balayeur de rues et elle-même ouvrière d'atelier. Elle entre à vingt ans chez les Clarisses, les quitte pour aller mourir de la tuberculose dans un sanatorium. Elle aura toujours été douce, patiente, humble, tendrement pieuse à l'égard de Jésus.Et sa tombe est devenue un centre de pélerinage. L'autre peinture est celle d'*Une sœur missionnaire, Sœur Théodorine de la Passion*. De Belgique elle va aux Indes anglaises et passe les trois quarts de sa vie (1832-1911) parmi les païens qu'elle émerveille de ses vertus et des dons d'apostolat que Dieu lui a départis.

Les Ordres Religieux anciens et modernes bénéficient d'un regain d'actualité ; ils donnent du souci à leurs ennemis, et leurs amis ou sympathisants mettent en relief leur vie spirituelle, leur influence religieuse et sociale. *L'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes* de M. Rigault, *Les Heures Bénédictines* de M. Ed. Schneider, *L'Oratoire*, de M. André Georges, *La Vie Dominicaine*, de Renée Zeller, *Les Chartreux* de M.Emile Baumann, *Les Clarisses* de Mme Ancelet-Hustache nous décrivent des aspects variés et utiles de l'existence régulière. L'enseignement, le chant sacré et la science, la théologie et la prédication, les éloquents silences de la solitude, du cloître et de l'oraison, voilà des sujets de réflexion et d'élévation morale dont nous entre-

Digitized by Google

tiennent des écrivains déjà éprouvés ou dont les jeunes armes littéraires (je songe à Mme Ancelet-Hustache) les élèvent à la hauteur des anciens.

C'est l'histoire d'une femme qui fut un « grand homme », disait Louis-Philippe Ier, que M. Georges Goyau ajoute aux fruits de son immense et magnifique labeur. *La Mère Javouhey, apôtre des noirs*, est un émerveillement de faits, d'idées et de style : on le sait, il est des âmes que les difficultés jugées par d'autres insurmontables, stimulent, elles en ont besoin pour agir, pour construire en elles, chez les autres. La Mère Javouhey est ici au premier rang. M. Goyau excelle dans ces raccourcis (rappelez-vous son saint Bernard) qui obligent à réfléchir, à se replier sur soi-même pour mieux aspirer le suc des événements et des pensées.

Ce sont d'autres réflexions qui hantent l'esprit à la lecture d'un ouvrage savant, écrit dans une langue limpide, qui permet de voir aussi clair que possible dans les ténèbres de *l'Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vie religieuse, politique, administrative, professionnelle ; croyances et mœurs, prospérité, décadence, voilà le sujet des deux nouveaux volumes sortis de la plume vaillante et experte de M. Stéphane Gsell. Tout cela se passe avant la conquête romaine et l'on devine les difficultés que rencontre le chercheur qui veut éclaircir tant de questions douteuses. Tout est mis en œuvre : textes d'historiens et de poètes, médailles, tombeaux, statues, ruines diverses. Et de ci de là jaillit la lumière. M. Gsell a bel et bien travaillé.

Voici encore de l'antique, et aussi du moderne. M. Palhoriès nous introduit dans des *Vies et Doctrines des grands philosophes à travers les âges*. Ce sont trois volumes denses de texte et d'idées. Il y a des traits et des défauts communs entre ces hommes privilégiés, ils se distinguent et se séparent avec calme ou violence. Question de tempérament. Il faut garder son sang froid dans le parcours des pages où s'étalent tant de contradictions et où à côté de sublimités et de magnificences abondantes l'on voit des folies dangereuses, des danses excentriques d'esprits puissants et déséquilibrés. M. Palhoriès est passé maître dans l'art d'exposer les doctrines philosophiques ; quel talent pour dire l'essentiel, le faire comprendre et laisser le détail inutile !

Il n'y a guère de philosophie dans la *Vie de Mahomet*, par M. Emile Dermenghen, mais une forte érudition et une poychologie très avertie. C'est un travail vigoureux, bien mené. La mentalité de Mahomet et du peuple qu'il endoctrina est mise en relief saisissant. Je ne signerai pas toutes les conclusions de l'auteur qui a su cependant dominer suffisamment son sujet et ne pas verser dans l'apologie ou le pamphlet, écueils ordinaires en pareille matière.

Vous savez si les musulmans furent de redoutables adversaires de l'Europe chrétienne. Les juifs et les hérétiques au moyen-âge ne le furent pas moins. M. Jean Guiraud a voulu éclairer l'action de l'Église

Digitized by Google

à leur égard et son *Inquisition médiévale* est peut-être le meilleur, le plus ferme de ses ouvrages. Son catholicisme militant ne lui enlève rien de son impartialité : il sait que l'Inquisition, œuvre sortie de la main des hommes, s'est ressentie de leurs faiblesses, de leurs défauts ; mais il montre bien que ce furent là les excès, les verrues d'une institution conforme aux idées, à la jurisprudence générale d'alors ; elle envoya à la mort quelques milliers d'individus et sauva la société qui sans elle eût risqué de sombrer dans l'anarchie des hérésies manichéennes. Et beaucoup penseront que ceci valait bien cela. Peut-être M. Guiraud eût renforcé sa pensée en montrant mieux dans les réglements minutieux de l'Inquisition une canalisation de la jurisprudence laïque, obligée d'imiter son souci de liberté de l'accusé, et les adoucissements successifs apportés à son sort évidemment beaucoup plus cruel qu'aujourd'hui.

C'est une figure étrange et complexe que le Cardinal de Retz dont la « Cité des Livres » vient de rééditer les *Mémoires*. M. André Maurois se montre, dans une préface très réfléchie, dur sans outrance pour ce prélat, cet homme politique resté, somme toute, médiocre dans sa double carrière de prêtre et de ministre d'Etat. Pourquoi ? « Il est assez frappant d'observer que trois des plus habiles théoriciens de l'ambition, les trois plus vigoureux peut-être : Retz, Machiavel, Stendhal, ont échoué dans leur vie temporelle. Il en faut peut-être conclure qu'une intelligence trop vive n'est pas une bonne arme dans ces luttes. » Le rapprochement est assez inattendu et la conclusion parait paradoxale ; bien des faits, des vies des personnages connus serviraient à l'infirmer. Mais on est forcé d'avouer que de Retz très ambitieux, sans bassesse d'ailleurs, ne fut pas à la hauteur des circonstances, il leur obéit au lieu de les commander ; il avait le génie de la plume, non celui de l'action.

Cette gloire très haute, très pure et sans aucun alliage, le maréchal Foch, quelques semaines avant de s'endormir dans la mort et de recevoir l'hommage sans précédent qui accompagna son corps de l'Arc de Triomphe à Notre-Dame, de là aux Invalides, cet émule des plus grands capitaines publiait un *Eloge de Napoléon* Ier. Style ferme, d'une densité toute métallique, avec tendance depuis longtemps remarquée, à l'ellipse, plume qui est un burin. « Napoléon ! Si le prestige de ce nom a conquis l'admiration du monde, il est non moins certain que son éclat grandit à mesure que le recul du temps permet de mesurer l'ampleur de la tâche accomplie... Quand Napoléon entre en scène dans ce monde nouveau, il a déjà étudié et compris tous les enseignements du passé sur l'art de la guerre, mais il a saisi surtout les changements réalisés par la guerre nationale. Bientôt Sieyès dira de lui : « Il sait tout faire, il peut tout faire, il veut tout faire. » Quand un grand homme juge un de ses prédéces-

Digitized by Google

seurs en génie, il y a bien des chances pour que le jugement soit définitif.

Mais aussi quelle extraordinaire, atroce et instructive époque au cours de laquelle s'était formé le premier empereur des Français ! Sur cet inépuisable sujet, les volumes s'entassent : ils ne sont pas tous de même valeur ni surtout de même tendance, mais la plupart sont à retenir, car ils sortent de plumes expertes en l'art d'utiliser les documents et de faire revivre les cendres encore brûlantes de faits et de gens de qui, bon gré mal gré, nous vivons, pour une part tout au moins de notre existence politique et sociale.

Voici d'abord un spécialiste de la grande histoire contemporaine : M. Louis Madelin. Il nous présente les *Hommes de la Révolution*. C'est une série de conférences réunies en un volume de 323 pages. L'auteur a su éviter deux écueils : la répétition de faits et d'appréciations que nous avions rencontrées déjà dans son livre sur Danton, et le chevauchement des idées et des gestes de personnages aussi complexes que mêlés. « Lafayette ou les illusions », « Mirabeau ou le révolutionnaire malgré lui », Talleyrand, vicieux égaré dans le sacerdoce et génial diplomate ; les Girondins, bavards impuissants et néfastes, chefs de « grande débauche de phrases d'où est sortie la grande débauche de mort » ; Danton, violent sans mesure, vénal et sans logique, sympathique pourtant à M. Madelin en raison peut-être de son manque de calcul et de sa naïveté politique, Robespierre, l'énigme de la Révolution, l'ambitieux surtout qui a voulu régner, être dictateur, et a fini par glisser dans les flots de sang qu'il faisait verser. Avec les thermidoriens, figures blêmes ou sinistres, cœurs pourris, voici Sieyès qui « a vécu » cette effrayante époque, après avoir contribué à l'inaugurer, la termine le 18 Brumaire « en la livrant au maître » qui se chargera de dessouiller le chaos. Nous savions tout cela. Mais que c'est bien dit, clair, quoique condensé !

M. Albert Mathiez est chargé du cours d'histoire de la Révolution à l'Université de Paris. Ses ouvrages font autorité du moins dans les milieux qui voient de glorieux ancêtres dans les hommes de la Constituante, surtout de la Convention. Les qualités de l'auteur sont nombreuses pourtant et de belle venue. C'est un chercheur consciencieux, plein d'ardeur et muni d'esprit clair, d'une plume limpide. Mais vraiment, le parti pris se sent à travers les récits et les jugements, surtout quand les textes sont obscurs ou contradictoires. Un radical et un socialiste d'aujourd'hui ne peuvent qu'applaudir M. Albert Mathiez, quand il trouve pâle et sans hardiesse la Déclaration des Droits de l'Homme, louange Marat sans restriction et voit dans Robespierre un grand honnête homme. Jamais pourtant, on ne vit chef de caste plus affirmé que le petit robin d'Arras, jamais dictateur moins parlementaire et plus méprisant de la liberté d'autrui. Pour Marat, suffit-il qu'il ait été violent avec des mots de situation à l'emporte pièce pour que soit jeté un voile

Digitized by Google

qui n'a rien de pudique sur les côtés sinistres du personnage ? Décidément, comme d'autres hérésies, davantage peut-être c'est bien la lutte contre le Christ et les siens : *signum cui cantradicetur*. Et les deux parties s'affronteront ainsi jusqu'au dernier jugement inclusivement. Les trois volumes de M. Mathiez : la Chute de la royauté, la Gironde et la Montagne ont leur utilité pour les personnes déjà instruites des idées et faits d'alors.

Nous entrons dans la sérénité sans quittter la belle écriture historique, avec M. G. Lenôtre, *Les Pèlerinages de Paris révolutionnaire. Le Jardin de Picpus*. Je ne sais si dans toute l'œuvre si heureusement abondante de M. Lenôtre, il est un seul livre aussi dru de faits, qui procure une émotion aussi poignante. La faute en est bien un peu à ce petit cimetière de Picpus où dorment côte à côte, les uns sur les autres même, André Chénier, les guillotinés de la Place du Trône et tout autour de cette fosse commune, les parents et descendants des victimes. Mais quelle science, quel art simple, sans romançage aucun, quelle saine et sévère critique manifeste l'auteur. L'histoire des prisons du Luxembourg et de Pipus n'avait pas eu d'écrivain, elle a trouvé dans M. Lenôtre un maître incomparable.

Une figure singulière, belle sans tache, héroïque et enthousiaste *Georges Cadoudal*, devait tenter aussi M. Lenôtre. Mais la peinture présentait des difficultés documentaires et d'ordre politique. L'auteur a campé son personnage avec sa loyauté coutumière: dans les faits, sans fard ni louange ou plaidoyer. L'idylle très pure qui s'y déroule ajoute au charme de ce récit.

Le héros breton avait lutté, était mort pour son roi. La royauté valait-elle ce sacrifice après tant d'autres ? M. P. de la Gorce hésiterait peut-être à répondre, surtout après nous avoir montré dans *Charles X* le prince dont la bonne volonté n'a d'égale que sa maladresse et ses vues étroites. Il avait perdu le contact pendant l'émigration et ne l'avait pas retrouvé en 1815, sans doute parce que trop vieux pour s'adapter. Pourtant il avait des serviteurs, des ministres, certains habiles, tous dévoués. Il est tombé et s'en est allé tristement en exil, mais il nous laissa Alger et la porte ouverte sur le nord de l'Afrique. Et cela lui vaut la reconnaissance des bons Français.

Quels sentiments s'agitaient dans l'âme de Charles X quand il se rencontrait avec le prélat de haut lignage, pétri d'idées jacobines, resté révolutionnaire et dont la vie s'est passée à ruer dans les brancards, *de Talleyrand*, dont M. Lacour-Gayet nous retrace la vie. Quelle vie ! la corruption vile, le parjure, l'usure, la luxure, les trois « heures de M. Talleyrand » disait une satire, l'amour des grandeurs à tout prix, le mensonge poussé aux extrêmes limites. S'il a une excuse, c'est, ce cadet, d'avoir été poussé malgré l'évidence dans l'état ecclésiastique. Adolescent il est corrompu, il le restera jusqu'à l'extrême vieillesse. Le comte d'Angiviller l'appelle justement « le monstre mitré ». Il se fait

Digitized by Google

l'accusateur odieux de Louis XVI devant les cours étrangères, s'enfuit en Angleterre, passe en Amérique, revient en France et la Restauration en fera un ambassadeur : et là il sera dans le seul rôle qui lui convient, où il pût rendre service, M. Lacour-Gayet est un historien de la grande manière ; obligé de montrer les tares de son personnage, il y met la délicatesse, le goût qu'on ne rencontre pas toujours ailleurs, nous attendons avec impatience le second volume qui nous conduira jusqu'à la mort de ce Talleyrand si doué, si rare même par certains côtés et dont la vie ne comporte peut-être pas un seul acte beau et désintéressé.

De la politique et de la diplomatie nous allons dans l'art et la littérature. Un grand scrulpteur, *Carpeaux*, un grand poète *Victor Hugo*, ont trouvé leurs biographes dans M. Georges Lecomte et M. Raymond Escholier. Ce sont deux études attachantes, instructives, la première émue sans intention de panégyrique, la seconde un peu poussée comme louange et hésitant dans le blâme sur les côtés peu honorables du majestueux et rien moins que désintéressé ou fidèle Olympio. Lisez le récit des derniers jours et de la mort de Carpeaux : cela touche au sublime. Pourquoi n'en peut-on dire autant de Victor Hugo ?

Encore une vie glorieuse, celle de *Turenne*. Et comme le général Weygand était bien qualifié pour nous présenter ce grand soldat, ce chrétien modèle que fut le conquérant de l'Alsace. « Ce qui frappe tout d'abord en Turenne, c'est l'harmonie de ses facultés qui en fait un être supérieurement équilibré. Son intelligence ne procède pas par subites illuminations, mais comme elle est susceptible d'une « extraordinaire application », comme elle est guidée par un jugement sûr et par un sens aigu des réalités, tout ce qui en sort, dans le conseil comme dans le commandement, est solide et pratique. Cette solidité intellectuelle devient à son tour le plus puissant étai de son caractère. Il peut vouloir, parce qu'il sait, il peut persister dans ce qu'il veut, parce qu'il a longuement médité sa décision et qu'elle a pris pour lui puissance de vérité. Or l'équilibre entier entre les talents et le caractère est justement, de l'avis de Napoléon, ce qui fait les grands généraux C'est ce qu'il appelait être « Carré autant de base que de hauteur. »

Ne vous parait-il pas que cette année nous sommes favorisés en œuvres historiques ? Après *Napoléon* par Foch, *Turenne* par son intime compagnon d'armes Weygand. Et quelle coïncidence ! Foch maintenant repose sous la coupole glorieuse, face à l'Empereur, à côté de Turenne.

Napoléon le Grand eut un neveu, Napoléon le Petit, disait Victor Hugo avec méchante intention. La veuve du vaincu de Sedan a deux biographes, d'un genre et talent bien divers, mais les *Souvenirs* de la comtesse des Garets comme les conversations de M. Maurice Paléologue nous donnent de l'impératrice Eugénie une peinture où l'exac-

Digitized by Google

titude, le souci de simplicité n'excluent pas, loin de là, l'émotion. Nuancés, juste de ton, ils nous font pénétrer dans l'âme de cette souveraine, fêtée, splendidement entourée aux Tuileries, mais combien plus grande dans les difficultés des dernières années de l'Empire et après l'écroulement, dans son double deuil d'épouse et de mère !

M. Hanotaux a bien mérité de la France ; s'il fut un ministre des Affaires étrangères et un diplomate travailleur, avisé, il aura rendu plus de services encore par ses ouvrages. Le VIIIe tome de l'Histoire de la Nation française qu'il a fondée et qu'il dirige nous dit les merveilles accomplies par nos armées de terre et de mer. M. Hanotaux a d'illustres collaborateurs : après le général Mangin, le maréchal Franchet d'Esperey, et ces noms sont une garantie de bonne fabrication et de succès. Le très regretté vainqueur de Douaumont et de Villers-Cotterets avait étudié les campagnes de la Constituante et du Directoire : le tableau de la défense des frontières du Nord et de l'Est, le récit surtout des victoires de Jemmapes et de Fleurus sont de purs chefs d'œuvre. Le maréchal Franchet d'Esperey brosse de larges fresques saisissantes de sobriété dans le style et de précision, et où passent devant nos yeux les soldats, les marins du Consulat, de l'Empire, de la Restauration, de la Monarchie de Juillet ; puis c'est l'Algérie, la Crimée, l'Italie, le Mexique, 1870 et les campagnes coloniales. M. Hanotaux s'était réservé l'histoire de la Grande guerre, il a traité ce difficile sujet, si près de nous, avec toute l'habileté, la hauteur de vue et l'élasticité de style qui donnent tant de charme à la lecture de ses ouvrages.

Encore un homme d'État, mais qui vraiment cumule les travaux avec une ampleur, une ténacité, une force bien dignes d'un lorrain. M. Poincaré, chef d'un grand peuple dans les circonstances parmi les plus tragiques est aussi un historien de premier plan. Voici le cinquième volume de cette œuvre : *Au service de la France*, qui sera une véritable collection. Il est intitulé : *L'Invasion*. Il a pu apparaître dans les quatre premiers volumes, que l'ancien président de la République s'attardait un peu à une défense personnelle sur des attaques dirigées contre son action, sa personne et qui certes n'avaient d'ordinaire rien de documenté ni d'équitable. Ici régne la sérénité ; l'auteur s'efface derrière la terrible grandeur des faits: il y a été mêlé plus ou moins directement, et possède à leur sujet des clartés dont il nous fait bénéficier. Le point de vue militaire n'est pas sans doute sa spécialité et des tacticiens qui ont fait la guerre, commandé, dirigé sur le champ de bataille trouveront à reprendre ici et là dans les appéciations de l'homme politique. Le « cedant arma togae » influe facilement sur l'écrivain. Par contre la question diplomatique, les faits de la politique intérieure sont traités, racontés avec une largeur de vues, une lucidité de tous points remarquables. Il y a là des détails bien curieux et conformes à des mentalités d'ailleurs fort connues : l'Italie

Digitized by Google

entendant monnayer auprès des alliés sa neutralité, puis son intervention ; l'Amérique ballottée en sens divers et entrant dans la fournaise après avoir fait la dure expérience de la tactique bien maladroite de l'Allemagne. Tout historien futur de la Grande guerre devra lire M. Poincaré.

Quelle singulière destinée que celle qui tour à tour combla de dons et surtout accabla d'infortunes une princesse qui paraissait bien faite pour régner aux côtés d'un prince intelligent, bon et brave qui fût devenu un roi meilleur que beaucoup d'autres. Le duc de Berri meurt assassiné par Louvel ; bientôt après éclate la révolution de Juillet et c'est l'exode de la « légitimité », mais la duchesse est une ambitieuse, sans rien de vulgaire ; elle est ambitieuse bien plus pour son fils que pour elle. L'héroïsme, car c'en fut que cette équipée d'insurrection en Vendée, est sa vertu, mais elle était femme et la défiance, jamais, semble-t-il, ne put entrer dans cet esprit aventureux. Cette blancheur de l'esprit lui vaudra mécomptes, souffrances, l'écroulement de ses espérances par la prison et un nouvel exil. M. Armand Praviel nous conte tout cela avec grand art, émotion aussi, juste ce qu'il en faut, pour rester impartial. La duchesse de Berry nous apparait avec une auréole d'énergie, d'intelligence et de bravoure que beaucoup d'hommes pourraient lui envier. Je signale à M. A. Praviel pour la seconde édition, une erreur qui paraît de détail, mais a son importance, sur les circonstances de la mort du duc de Berry. « Pourquoi ne pas aller faire un tour à l'Opéra. La duchesse étouffait un baillement : elle regarda son mari qui en faisait autant. Ils se mirent tous les deux à rire. Ils s'étaient devinés. Hop ! en route ! En cinq minutes, ils sont rue Le Peletier. » Mais non, c'est place Louvois qu'il faut dire et là où l'on a établi depuis le square qui fait face à l'entrée de la Bibliothèque nationale. L'Opéra qui s'élevait à cet endroit fut démoli aussitôt après l'assassinat et rebâti rue Le Peletier où il disparut dans le terrible incendie de 1873. Petite tache qui n'enlève rien au mérite de ce beau livre.

La police de la Restauration n'était pas géniale, car il parait bien qu'avec un flair de seconde ordre elle pouvait parvenir à deviner et empêcher l'assassinat du duc de Berry. Napoléon Ier avait une police mieux montée et M. d'Hauterive, spécialiste en ces questions, nous retrace la vie étrange et mouvementée d'un nommé Dossonville, agent secret sous la Terreur, policier avec passion, avec génie pourrait-on dire. Il se montre sceptique, ce captateur de secrets, sur les régimes qu'il sert, même sur les nations où le portent ses affaires. Il fait de la police par tempérament, par goût inné, insensible aux changements politiques et sociaux. Aussi M. d'Hauterive a-t-il intitulé la vie de cet extraordinaire personnage : *Figaro-Policier*. On sent des lacunes dans la documentation, mais la faute en est au mystère dont s'entourait Dossonville et la rapidité, la couleur, la clarté qui

Digitized by Google

sont qualités maîtresses de M. d'Hauterive font admirablement valoir les faits étranges, pittoresques, parfois émouvants qui courent dans son récit.

D'un policier nous passons à une victime de la plus basse, de la plus féroce police qui soit aujourd'hui. *Mes vingt six prisons et mon évasion de Solovki*, dépassent en intérêt les romans d'aventures les plus audacieux. L'auteur, M. Youri Bezsonov a choyé ses lecteurs : neuf gravures, quatre cartes, des descriptions terrifiantes, des détails horribles sans crudités inutiles. Et l'auteur est le héros, un héros dans toute l'acception du terme, de cet ouvrage rare en son genre. Il a pu dire que ce récit avait fait de lui « l'homme dont on parle le plus dans toutes les colonies russes du monde entier et même en Russie soviétique. C'est un ancien capitaine de cavalerie de la fameuse « division sauvage » du Caucase. En s'évadant de la hideuse geôle de Salovki, il entraîne cinq camarades pendant un mois et demi, fuit avec eux dans d'invraisemblables aventures et se montre en tout un vrai chef. Ce récit est plus émouvant encore par le spectacle du retour à Dieu d'un homme qui avait depuis longtemps négligé sa foi. « Avant tout, la base de tout, ce qui est pour moi unique, c'est que je crois en Dieu. »

C'est aussi dans le désordre, l'anarchie, la tuerie que nous transporte le *Mexique rouge* de M. F. Ravie. Depuis 18 ans cet infortuné pays est ravagé par la guerre civile et religieuse. Porfirio Diaz n'est plus là pour, avec sa poigne d'acier maintenir les éléments disparates et ennemis de certe terre chaude et volcanique en tout, rongée par la franc-maçonnerie à l'intérieur, guettée par les puissants voisins du nord que n'arrêterait aucun scrupule : Il y a à prendre, donc j'y mets la main. Ce sont surtout les catholiques : évêques, prêtres, religieux et moniales, simples fidèles qui ont fait les frais de cette arnachie. Les faits parlent d'eux-mêmes et M. Ravie, obligé de dévoiler des turpitudes, écrit avec une délicatesse dont il faut lui savoir grand gré.

M. Jacques, Meyer lieutenant d'infanterie pendant la guerre, a écrit *La Biffe* sans prétentions littéraires, mais la simplicité, la vue directe des faits, des attitudes, une psychologie qui n'a rien de rudimentaire parce quelle n'a rien d'entortillé donnent l'impression du réel. L'Académie française aurait à reprendre sur telle phrase claudicante, telle expression incorrecte, mais le récit ne nous permet pas de stagner et le biffin, le grand martyr de la guerre, toujours grognon et toujours marchant vit sous la plume de M. Meyer. Vais-je émettre une critique ? tout au plus une remarque. Pour me faire excuser, d'abord je transcris. « Tandis que les têtes rondes de nos paysans-soldats se découvraient et s'inclinaient respectueusement sous le geste qui absout, le mécréant que je suis a senti quelle véritable supériorité, faite de confiance et de tranquillité d'esprit et presque de certitude d'invulnérabilité, conférait aux esprits crédules et entiers une foi naïve

Digitized by Google

et fruste comme eux-mêmes. » Certes, on ne peut songer à demander au mécréant qu'est M. Meyer une clarté théologique ou simplement catéchistique absente de son esprit, mais l'histoire dira que de très grands chefs, de rudes et magnifiques artisans de la victoire, Foch, Fayolle, de Castelnau, Franchet d'Esperey, Debeney, Humbert eux aussi ont incliné leur génie devant la main du prêtre qui leur représentait Dieu et ses promesses.

Il faut du courage pour quitter le spectacle d'héroïsme de nos biffins et se plonger dans l'étude d'un homme et d'une époque troublés, douloureux et d'où la beauté souvent s'est enfuie. *Un destin : Martin Luther*. Quel destin en effet et de quel homme ! M. Lucien Febvre nous en décrit les aspects et les péripéties. L'âme inquiète, hantée dix années durant (1505-1515) par l'angoisse du salut éternel, le moine souffrant, désorienté, épuisé par les luttes intimes trouve dans la querelle des indulgences le point d'appui plus matériel que dogmatique de ses théories et de sa révolte. M. Febvre nous indique là « l'aboutissement inévitable, la suite logique, la conclusion nécessaire de tout l'effort de pensée du moine, depuis son entrée au couvent d'Erfurt. » Ainsi s'élève-t-il contre la thèse souvent exprimée que le spectacle de la Rome de Léon X avait « ulcéré » son âme restée jusque là fidèle à l'enseignement de la Ville éternelle, et désaxant son catholicisme l'avait tourné dans une voie de réforme. M. Febvre voit l'Église poussant Luther au schisme, en se refusant à l'écouter, à pénétrer sa pensée, pour l'unir à la sienne. Voilà bien où l'auteur me paraît faire un faux-pas. Certes on peut souvent tirer des documents des conclusions contradictoires ; mais précisément, je crains que M. Febvre n'ait été lui-même victime d'une transposition de ses idées dans le réel de l'histoire. Le fait est que Luther était tout prêt à l'hérésie et au schisme quand surgit l'affaire des indulgences, il y était prêt non de par l'ignorance tyrannique ou le défaut de compréhension de Rome mais par ses luttes intérieures. Le fruit était mûr en lui. Ses déviations successives tant dogmatiques que morales sont le fait d'un déboussolé, d'un aboulique : M. Febvre ne nous le montre-t-il pas, à partir de l'éclat de Wittemberg. entraîné, malgré lui par les bourgmestres, les margraves, les landgraves, le peuple allemand, dans les chemins de traverse, les fondrières où sombrent ses idées, sa volonté aussi. A partir de 1525, il est « lassé, vidé, désabusé » Il se laisse mouler par les événements. L'ardeur de ses pamphlets, ses truculences de langage en prose et en vers ne peuvent faire illusion que sur l'observateur inattentif : Luther, dans la deuxième partie de sa vie, n'est pas un chef, un conducteur ; il est mené, précipité en avant par les faits, les actes de ses disciples ; il essaie de s'adapter, presque toujours avec des cris d'indignation, dans des lettres brûlantes de colère, de tristesse et d'injures, mais il cède et là encore il est victime et prisonnier de quelques principes d'ordre bien

Digitized by Google

plus pratique que spéculatif. L'un concerne la foi suffisante pour le salut, la conduite morale étant d'ordre secondaire : M. Febvre ne pense-t-il pas que cela correspondait bien chez Luther au désir de se justifier en face de sa conscience toujours troublée et inquiète ? L'autre, le libre examen, la libre interprétation de la Sainte Écriture dont le rejet de la Tradition n'était que la conséquence, apparaît comme la grande cause, la racine profonde des actes et des paroles de Luther. Volontiers je l'appellerai le subconscient de cette âme jamais apaisée, toujours en bataille, en désaccord avec elle-même et l'âme des autres. Au fond, Luther fut un libertaire en germe. Le libre examen est père de la libre-pensée et la libre-pensée logiquement dans nombre de cerveaux aboutit à la négation de toute autorité extétérieure à soi. Là est le résidu, ou la quintessence du protestantisme tel que Luther l'a inauguré, codifié, c'est aussi le principe qui mène les protestants du monde entier.

Les qualités d'écrivain et de psychologue sont grandes chez M. Febvre. Il y a beaucoup à glaner dans son ouvrage. Si j'ai tenu à rectifier une de ses positions, c'est d'abord qu'elle me paraît d'importance, ensuite le talent, la loyauté absolue de M. Febvre m'y invitaient.

Quittons ce sujet instructif certes, mais attristant et souvent laid, plongeons dans un bain de beauté. M. Émile Magne est un spécialiste de l'histoire de l'art. Voici une seconde édition de son *Nicolas Poussin, premier peintre du roi*. Quel régal pour l'esprit et les yeux. L'érudition est de premier ordre, la critique documentaire et du génie pictural de Poussin est d'un maître ; le style fort agréable et l'étude psychologique fort poussée. Poussin fut un des tout premiers génies de la peinture : dans ses tableaux, il se montre dessinateur, coloriste ordonnateur et philosophe de premier ordre. C'était encore un noble caractère. Il a trouvé en M. Magne un historien digne de lui.

Le *Géricault* de M. G. Oprescu nous transporte dans un autre siècle, une autre manière aussi. Si l'écrivain n'a pas autant que M. Magne la maîtrise de sa phrase, l'érudition est la même. *Le Radeau de la Méduse* est analysé, disséqué, la technique de Géricault, l'étude de ses croquis, le récit des luttes homériques qui se déroulèrent entre amis et ennemis, tout forme un ensemble qui satisfait pleinement. Et M. Oprescu conclut que Géricault était un traditionaliste sous ses apparences de mouvement avec une passion que le dix-septième siècle évidemment ne manifeste pas. Traditionaliste, oui, mais ni classique, ni romantique. Pourtant Géricault a ouvert la voie, sans le vouloir peut-être, à la marche des grands romantiques.

P. Louis de Gonzague
o. m. c.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit, par B. ROMEYER (*Archives de Philosophie.* vol. VI , cahier II 1928. 114 pp. Beauchesne, Paris.)

Le but que poursuit le P. Romeyer dans une importante et très suggestive étude est, comme le titre l'indique, de dégager la vraie pensée de S. Thomas sur la connaissance de l'esprit humain par lui-même. Plus tard St Augustin et les autres maîtres médiévaux seront interrogés à leur tour sur le même sujet.

On ne l'ignore pas, pour le Docteur Angélique l'esprit humain se connaît par ses actes, qui eux-mêmes sont connus par leur objet, la quiddité abstraite de la matière. D'où cette interprétation, reçue chez les thomistes et acceptée de Suarez lui-même, que notre intellect, tourné vers le dehors sensible dans l'état présent d'union de l'âme au corps, ne s'atteint pas autrement qu'en fonction de la pensée et par proportion aux sens, et qu'il ne peut se former une idée positive de sa propre spiritualité.

A première vue les textes du maître sont concluants dans ce sens, le P. R. n'en disconvient pas ; néanmoins il croit pouvoir soutenir que pour S. Thomas notre esprit se connaît en lui-même comme objet propre et proportionné, sans doute après la réalité matérielle, mais au même titre qu'elle et a plus forte raison.

Cette thèse, proposée en 1923 (*Arch. de phil.* vol. II, cah. II). reçoit dans la présente étude une démonstration plus approfondie dont voici la substance.

Si l'âme qui est forme substantielle d'un corps, ne s'intuitionne pas « per essentiam », cependant elle se perçoit dans ses actes, et si elle ne peut réaliser une perception actuelle de soi que sous l'influence excitatrice du dehors, toutefois cette autoperception est due à l'intelligible présence de sa substance en ses actes ; par et en ses actes qui constituent son propre devenir conscient, l'âme se connaît d'expérience par et en elle-même. Voilà ce qu'on peut déduire de textes comme le *De Veritate* X, 8 et 9, le III *Contra gentiles*, 46.

Sur ce donné qui est positivement spirituel, car la pensée en acte d'objet sensible n'en est pas moins intrinsèquement spirituelle, la réflexion établit la définition scientifique de l'erprit humain : il est un principe d'activité essentiellement ordonné à comprendre et à aimer. A l'intellection première, ou verbe primitif à objet matériel, succède le verbe réfléchi dans lequel nous tâchons à saisir la nature de cette intellec-

Digitized by Google

tion et de son principe subjectif, l'esprit humain. L'ensemble de nos verbes primitifs forme notre science des choses, positive, propre et porportionnée ; l'ensemble de nos verbes réfléchis forme notre science de l'esprit humain, positive, propre et proportionnée elle aussi, mieux encore, par suite d'une plus parfaite proportion entre sujet connaissant et objet connu. Voilà ce que nous enseigne en somme St Thomas, non toutefois *ex professo*, mais en fonction du dogme de la Trinité, dans des textes rares, mais précieux, comme *De Potentia* I, 2 in c., VIII, 1 in c., et *Expositio in Johannem*, ch. I, leçons I et III.

Ces conclusions cadrent-elles avec les idées du saint Docteur sur la genèse de nos connaissances ? Le P. R. a prévu l'objection et il envisage de front la difficulté, ne se faisant pas faute de corriger à l'occasion les excès aristotéliciens du maître. Il lui semble que par dépendance excessive vis-à-vis d'Aristote, St Thomas a majoré la valeur de vérité de notre système conceptuel et sous-estimé la richesse de nos intellections relatives à la singularité concrète des êtres. Nos concepts universels, pense-t-il, ne peuvent exprimer parfaitement le réel qui est singulier, que s'ils procèdent d'une première intellection intuitive. Pas d'intellect agent au sens thomiste du mot ; les objets matériels sont intelligibles en actes selon la totalité de leurs éléments, y compris la matière première qui, pensée et créée par Dieu, n'est pas pure indétermination. Sur la première intuition se forment les concepts en fonction du sujet connaissant : celui-ci se perçoit en même temps que l'objet matériel, prend conscience de son être, et en son être des lois fondamentales de l'être qu'il applique à l'objet. Au surplus, le concept ne peut se référer par jugement à l'objet que si l'existence de ce dernier a d'abord été perçue intellectuellement. Sur ce point l'auteur entend donner la doctrine authentique de St Thomas.

On le voit, dans le système très cohérent élaboré par le P. R., l'intellection intuitive du réel sensible et plus encore l'autoperception du moi pensant occupent une place de premier plan, et dès lors une vraie science, dans le plein sens du mot, des choses de l'esprit devient possible et toute normale. L'auteur ne se cantonne pas dans ce rôle d'historien de la philosophie, il fait œuvre de philosophe et de philosophe conscient des progrès que doit réaliser la pensée vivante ; aussi prend-il ses libertés à l'égard du Docteur commun dont toutefois il entend rester le disciple fervent ; cette ferveur, on l'aimerait parfois plus calme et plus sereine, mais elle se fait plus ardente à mesure qu'elle se sent plus discutée...

Devons-nous tenir pour exacte et fidèle son interprétation de S. Thomas ? Oui, semble-t-il, en ce qui concerne la référence de l'idée à la réalité objective, et la raison profonde en est que l'objet formel de notre esprit comme de toute intelligence est l'être (très suggestives les lignes citées du P. Rousselot, datées du 13 avril 1910). Non, croyons-nous, pour ce qui est de l'élaboration des concepts, car ici nous heurtons les fondements même du thomisme dans la relation transcendante de puissance et acte liée directement à l'idée d'être. L'esprit humain est puissance pure de connaître ; l'être de l'objet n'est pas saisi par l'être du sujet, mais inversement. Devant être déterminée, actuée, informée par son objet, l'intelligence ne peut l'être par la matière première qui, puissance de forme subs-

Digitized by Google

tantielle et principe radical d'individuation, n'a par soi aucune détermination ; d'autre part, en vertu des lois de la proportionalité entre acte et puissance, la forme sensible ne peut avoir d'accès quelconque dans l'intellect sans être au préalable élevée à son niveau : donc intervention nécessaire d'un pouvoir actif qu'on nomme intellect agent; pas d'intuition de l'objet matériel, mais concept abstrait qui donne avec plus ou moins de précision quelque chose de la réalité avant même d'être explicitement universalisé. Dans son mode d'être intentionnel, la forme matérielle demeure objectivement ce qu'elle est ; elle n'est point conçue comme une forme séparée, comme un esprit pur, et cependant pour être reçue dans une intelligence, elle a dû être dégagée de la matière qui l'individualise, elle a été universalisée, elle est devenue idée.

Il résulte de tout ceci que nous ne sommes plus au même point avec le P.R. pour aborder le problème de notre science de l'esprit humain. L'esprit n'est pas puissance pure absolue, il est par soi puissance pure de connaître ; il prend conscience de soi dans ses actes, il ne se saisit pas comme objet propre. St Thomas ne parle que d'une certaine (*quodammodo*) connaissance quidditative de l'âme, et il enseigne constamment que nous connaissons notre esprit par ses actes, et les actes par l'objet, *comme la matière par la forme*. Sans doute l'esprit dégage avec toujours plus de netteté, sa propre trancendance par rapport aux sens, et c'est là quelque chose de positif ; mais il ne s'atteint lui-même que comme sujet récepteur d'un objet, et cet objet il l'emprunte aux sens. C'est par analogie avec les sens qu'il parvient à pénétrer sa propre nature : la connaissance et l'amour se présentent d'abord comme choses sensibles, ce ne sont pas des actes spécifiques de l'esprit, et ce n'est que peu-à-peu et toujours avec plus de précision que les actes spirituels se discernent dans l'ambiance sensible du champ de la conscience ; mais encore ne sont-ils que la fonction de l'objet qui est sensible ; ils sont connus comme tels, comme la matière par la forme. En raison de son infirmité native, notre âme ne peut se retourner vers elle-même comme vers un objet direct de pensée : ce serait d'ailleurs l'intuition proprement dite, privilège réservé aux esprits purs et que seule rend possible une vie intellectuelle pure de toute matière. Bref si notre intelligence acquiert par la réflexion quelque idée positive de sa propre transcendance, seul un regard direct sur l'âme elle-même comme objet premier de connaissance nous découvrirait à nu les notes caractéristiques de l'esprit : or il y a loin d'une autoperception confuse et de la réfiexion sur les états de conscience à l'intuition véritable.

La pensée du docteur angélique a paru au P. R. inachevée et comme écartelée entre Aristote et St Augustin ; il a pris à tâche d'en réajuster plusieurs éléments importants. A notre avis la physionomie du thomisme s'en trouve modifiée en des traits essentiels. Sans doute les nouveaux éclaircissements annoncés par l'auteur donneront-ils plus de relief à certaines nuances de sa propre pensée, mais d'ores et déjà nous croyons qu'elle évoluera plus à l'aise dans le sillage des docteurs franciscains, nettement augustiniens ou à tendances aristotéliciennes moins accentuées que le Maître Dominicain.

P. DIDIER, O. M. C.

Digitized by Google

Quaestiones de variis poenitentium categoriis. — Quaestiones de poenitentiae ministro ejusque officiis par B. H. MERKEL BACH, O. P. (Quaestiones Pastorales, III et IV.) Liége, Quai Mativa, 38, et Paris, Liraïrie Giraudon, 1928, 2 in-8, 205 et 118 p.

Après la publication de deux volumes (*De catitate et luxuria* et *De embryologia*) qui ne se rapportaient qu'indirectement à la théologie pastorale, l'auteur vient d'en éditer deux autres qui, cette fois appartiennent directement à cette partie de la Science sacrée. Ces deux ouvrages ne traitent que de la méthode à suivre dans l'administration des sacrements, principalement du sacrement de Pénitence. L'auteur s'est proposé d'initier les jeunes prêtres à l'exercice du ministère des âmes. Et dès maintenant nous n'hésitons pas à confesser que ce but a été pleinement atteint.

Dans le premier des deux fascicules, l'auteur expose les différentes catégories de pénitents que le confesseur, dans l'exercice de son ministère, peut rencontrer. Et vraiment l'on peut dire qu'il a énuméré toutes les sortes de pénitents. Dans le premier chapitre il s'occupe des pénitents quant à leurs différentes dispositions : ceux qu'il faut aider dans leur examen de conscience, ceux qu'il faut interroger, ceux qu'il faut instruire, les consuétudinaires et les habitudinaires, ceux qui vivent dans l'occasion de pécher, ceux qui doivent réitérer leur confession ou faire une confession générale. Le deuxième chapitre est consacré à la conduite du confesseur à l'égard des pénitents qui se trouvent dans des conditions physiques spéciales : les enfants, les faibles d'esprit, les sourds-muets, les jeunes gens, les hommes et les femmes, les malades et moribonds, les prisonniers et les condamnés à mort. Dans le troisième chapitre il traite des pénitents d'après leur état de vie spirituelle. Tous les genres de pénitents sont passés en revue et pour chaque catégorie, l'auteur propose le traitement approprié, donne des conseils qui s'appuient sur les principes théologiques les plus solides et sur un bon sens formé à l'école de la vie pratique.

Dans le deuxième volume, le P. Merkelbach traite du ministre de la Pénitence et des différents devoirs qu'il a à remplir vis-à-vis des pénitents. Le premier chapitre traite du pouvoir de l'ordre et de juridiction. Toutefois, les idées émises par l'auteur touchant la pratique de la confession aux laïques sont incomplètes et la solution proposée n'est pas exacte. Cherchant dans S.Thomas la solution du problème, il avoue que le Docteur angélique ne constitue qu'un simple anneau dans la chaîne plusieurs fois séculaire de cette pratique. Le deuxième chapitre est consacré à la concession et à la limitation de la juridiction. Les questions traitées dans ce chapitre étant surtout canoniques, l'auteur se contente bien souvent de ne citer que les canons respectifs du code et néglige d'en donner l'exposé et le commentaire requis pour l'intelligence de la doctrine exposée. Un bon moraliste doit se doubler bien souvent d'un bon canoniste, surtout dans les questions qui se rapportent à l'administration des sacrements. Le troisième chapitre — le meilleur de tout l'ouvrage — expose, d'une façon détaillée, les devoirs que le confesseur a à remplir avant, pendant et après la confession. Le quatrième chapitre traite de l'abus du pouvoir de juridiction dans l'absolution du péché de complicité et de sollicitation du pénitent.

Digitized by Google

Le mérite du Père Merkelbach est avant tout d'avoir rassemblé les différentes questions éparses dans les autres auteurs, de les avoir ordonnées et de les avoir fondues dans un tout harmonieux. Nous regrettons cependant vivement qu'il n'ait pas cité plus souvent ses sources, principalement dans les *Quaestiones de Poenitentiae ministro*.

Ces deux nouveaux fascicules ne sauront être assez recommandés à tous ceux qui, par devoir d'état ou par zèle, sont amenés à s'occuper de la direction des âmes.

P. Amédée Teetaert

Le Don de Sagesse par le P. Yvès de Mohon, O. M. C. in-12 de 312 p. Société-librairie St François, Paris, 1928. Prix 13,50.

S'étonnera-t-on de trouver sous une plume franciscaine des pages d'un thomisme un peu exclusif? Une pareille position théologique n'a nullement à se justifier. Disons seulement pour expliquer le fait que P. Yves avait étudié chez les Pères dominicains de Fribourg, qu'il en avait rapporté les convictions très fermes qu'il garda jusqu'au bout. On s'est trompé en supposant chez lui une évolution doctrinale qui n'eut jamais lieu. Certain confrère eut même l'occasion de constater combien il restait, un peu farouchement, sur ses premières positions...

Son travail fortement pensé, ramassé en formules concises, n'était pas de ceux que le commun des lecteurs aborde facilement. Le T. R. P. Théotime de St-Just, son confrère et son ami, se chargea de lui rédiger une introduction, qui peut sembler longue à première vue, mais qui a le précieux avantage de préparer par des exposés très clairs l'intelligence du texte qui suit. Les quelques pages consacrées à nous faire connaître, non seulement le théologien mystique mais aussi le directeur spirituel nous disposent à deviner plus tard, sous les formules abstraites, l'âme vibrante qui les pensait...

Ce qu'on présente ainsi au public n'est pas une théorie complète de spiritualité. Il est même inexact de dire qu'on y traite, du moins ex professo « de l'union avec Dieu et des moyens de la réaliser ». Nous sommes en présence d'une étude de détail, ce qui ne signifie nullement d'intérêt secondaire, la question intéressant au plus haut point les spécialistes : Il s'agit de déterminer exactement le rôle du don de Sagesse dans la vie mystique.

Un travail de cette nature ne comportait pas un exposé de la doctrine de la médiation du Christ. Cependant, P. Yves, en bon fils de St François, ne peut s'empêcher d'y souligner « l'activité instrumentale de l'Humanité de Jésus » (p. 164). Il note que « si... le jugement de sagesse s'applique à Notre-Seigneur, l'âme goûtera l'union réelle et constante que nécessite entre nous et Lui son action instrumentale dans la communication de la grâce d'amour « et il n'est pas embarrassé pour résoudre la difficulté du P. Poulain : « Avec qui se contracte le mariage spirituel, avec Dieu ou avec Jésus-Chrsit ?» : Il répond « Dieu lui-même possède principalement l'âme par son énergie ; Jésus-Christ instrumentalement par sa sainte Humanité. »

Nous pourrions continuer les citations. Celles-ci suffisent pour qu'on puisse juger avec quelle inattention il faut avoir parcouru cette étude

Digitized by Google

pour affirmer : « qu'elle ne nomme pas J. C. et n'a pas besoin de Lui pour s'établir »...

La connaissance mystique comprenant essentiellement un élément intellectuel affectif relève formellement non du don d'intelligence ou de science mais du don de sagesse. Notons dès maintenant sa relation étroite avec la charité et son caractère de passivité.

Son objet matériel c'est Dieu, comme objet primaire, les créatures comme objet secondaire ; mais tout est invariablement contemplé sous l'aspect de « sa raison divine » c'est-à-dire qu'elle ne juge de toutes choses qu'autant que ces choses intéressent actuellement notre vie de charité Dieu lui-même n'est pas perçu directement mais dans la plus parfaite de ses œuvres : l'opération de charité qu'il produit en nous et qui contient Dieu comme son moteur.

L'acte du don de Sagesse est un *jugement* qui tend à mettre en évidence la valeur du rapport vital qui unit Dieu et l'âme. Deux termes sont superposés, leur convenance constatée, on peut donc proprement parler de jugement, non pas formel cependant mais *virtuel*. S'il ressemble à une vue directe c'est qu'il est *instinctif* et que comme tous les jugements instinctifs il n'est pas « fait » par la faculté de connaissance mais « reçu ». Nous avons noté cette passivité d'un jugement qui, dit St Thomas, est « ex connaturalitate ad divina » comme « d'instinct surnarurel». De même que l'animal sous l'impulsion de sa nature saisit l'utilité ou la nocivité des choses pour sa vie naturelle, de même l'âme sous l'impulsion du Saint-Esprit et en vertu du don de sagesse saisit leur utilité ou leur nocivité pour sa vie surnaturelle.

La dualité de son objet n'empêche d'ailleurs pas le jugement d'être *simple*. Les jugements esthétiques connaissent une simplicité analogue. A première audition, sans analyse, un musicien juge de la valeur d'un morceau ; son appréciation a l'allure d'une intuition directe et pourtant deux termes ont été perçus : l'œuvre en question et sa propre formation artistique ; l'appréciation ne fait que formuler, sans secours de réflexion, le rapport de convenance ou de disconvenance saisi entre ces deux termes.

Ainsi se justifie la théorie du P. Poulain sur le « sursens » des mystiques. Ce sursens n'est autre que le don de Sagesse qui à cause de sa façon de juger « ex connaturalitate ad divina » peut être appelé « sens estimatif surnaturel ».

P. Yves nous montre ensuite le don de Sagesse à l'œuvre dans les diverses phases de la vie mystique ramenées à trois : la contemplation obscure, les touches d'union, l'union transformante... La brièveté qui s'impose à un compte-rendu nous empêche d'analyser même rapidement ces pages substantielles.

Cette étude clôt le chapitre V^e^ ; elle clôt également l'exposé principal de la doctrine de P. Yves. Le ch. VIe nous fournit l'occasion de constater combien est riche la théologie mystique de St Bonaventure. On regretterait presque que le P. Yves n'ait pas utilisé davantage ce trésor de famille...

Si l'appréciation sur Duns Scot est un peu lestement expédiée, il faut se souvenir que ce sont là des notes fragmentaires, coordonnées avec un soin qui fait l'éloge de l'éditeur mais qui ne pouvait leur donner la maturité du corps du traité.

Digitized by Google

Dans l'« esquisse d'une doctrine sur la vie avec Dieu» la même doctrine est reprise, un peu vulgarisée, enfin encadrée par des aperçus généraux sur notre fin dernière, la vie de société avec Dieu, la manière d'y arriver et de la développer.

Les appendices nous révèlent la beauté intime de l'âme de P. Yves. Ici ce n'est plus le théologien qui expose, mais l'ami qui conseille ou le mystique qui contemple... Toute analyse les dessècherait...

Résumons nos empressions sur cet ouvrage : C'est un travail fort sérieux et de profonde théoloige. Les cinq premiers chapitres surtout (p. 126-201) retiendront l'attention du théologien mystique. Bien présentés par une introduction qui en facilite l'accès, harmonieusement complétés par des écrits de moindre envergure mais de valeur très appréciable ils forment un joli volume qui mérite d'obtenir auprès des théologiens, des confesseurs, des contemplatifs, bref auprès de tout le public studieux et des âmes d'oraison le plus bienveillant des accueils. P. PHILIBERT

Le Dieu au coeur qui rayonne, par le R. P. F. ANIZAN O. M. - I. chez P. Lethielleux, libraire-éditeur, 10. rue Cassette, Paris. (VI).

« Le Dieu au cœur qui rayonne » c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré dans les manifestations de son amour. L'auteur a cueilli dans l'Evangile les épisodes de la vie de N. S. J. C. les plus propres à nous manifester son amour. C'est un traité affectif de la dévotion au Sacré-Cœur en trois parties : I. — Ce qu'il veut. — II. Ce qu'il est. — III. Comment il se manifeste.

Ces trois grandes divisions se subdivisent en quarante deux élévations. Style alerte, imagé, très cordial comme il convenait au sujet.

Ce petit livre sera à sa place dans une bibliothèque car il est très suggestif ; mais sur un prie-Dieu, pendant le mois du Sacré-Cœur, il sera « the right book in the right place ».

A part quelques ombres inhérentes à la façon artistique de traiter le sujet ce livre fera bonne figure à côté de ses aînés. Il fera du bien aux âmes qui souffrent et gémissent, dans l'aridité au pied des autels. Il déborde d'une émotion communicative.

Ce sont les livres écrits dans ce genre qui ont fait connaître et aimer le Sacré-Cœur. Quand on pense, écrit l'auteur à la dernière page, « qu'il est des Catéchismes officiels où l'on ne saurait trouver une seule question sur le Sacré-Cœur.... Il est des programmes complets d'examens théologiques où, sur près de trois cents thèses proposées, il n'y en a pas une seule sur le Sacré Cœur... » P. ELIACIM

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Digitized by Google

LES FRÈRES MINEURS FRANÇAIS EN FACE DU PROTESTANTISME AU XVIe SIÈCLE. (1)

(SUITE ET FIN)

III. — LES MARTYRS.

Le grand Annaliste de l'Ordre de saint François, le Père Luc Wadding (2) a écrit au XVIIe siècle un ouvrage latin dont voici le titre traduit en français : « Les Écrivains de l'Ordre des Mineurs auxquels on a ajouté la liste de ceux du même Ordre qui sont tombés vaillamment pour la foi du Christ. Les premiers ont défendu la religion chrétienne avec leur encre, les seconds avec leur sang. » Très belle idée de mettre sur le même plan l'indépendance de la plume et l'indépendance de l'action, l'une et l'autre filles de la conviction intérieure de l'esprit. Nous avons traité précédemment des controversistes, des orateurs et des publicistes, il nous faut parler maintenant de ceux qui ont rendu témoignage par le sang. Nous sommes assez bien renseignés sur ce sujet, car nous avons des ouvrages presque contemporains, imprimés en 1587, moins de trente ans après les événements et s'appuyant eux-mêmes sur des documents de l'époque envoyés au chapitre général de l'Ordre.

C'est à l'esprit de Calvin, à son esprit d'emportement et de fureur, qu'il faut faire remonter toutes les horreurs commises en France par les huguenots. Car leur apostolat fut l'apostolat de l'action directe. On ne prêche pas l'Evangile pur par la persuasion, on l'impose par la force. Crois ou meurs ! C'est toute la prédication calviniste. Quiconque se refuse à entendre cette prédi-

(1) Cfr. *Etudes Franciscaines*, Mai-Juin et Juillet-Août.

(2) *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1650, réédité avec le *Supplementum*... du P. J. H. Sbaraglia, Rome, 1806 et 1906.

Digitized by Google

cation, quiconque la combat doit mourir. Partout où les huguenots passèrent en maîtres, les prêtres et les religieux catholiques durent ou apostasier ou mourir. Or, ils voulaient être maîtres partout. En 1561 ils arrachèrent au roi un édit leur accordant la liberté de conscience et permettant l'exercice public du culte protestant en dehors des villes... La guerre civile éclata. Elle dura, avec quelques accalmies passagères, jusqu'en 1570. Elle fut atroce. Nous allons suivre ses répercussions dans les provinces franciscaines de France à travers des traînées de sang.

Dans les provinces septentrionales de France et de France-Parisienne, de Saint-André et de Flandre, vingt-quatre couvents furent détruits : Valenciennes (1), Dunkerque (2), Lebiez (3), Boulogne (4), Doullens (5), Mailly (6), Auxerre (7), Vézelay (8), Sézanne (9), Soissons (10), Chartres (11), Etampes (12), Bayeux (13), Evreux (14), Caen (15), Bernay (16), Falaise (17), Séez (18), Valognes (19), Vire (20), Malesherbes (21), Raon-l'Etape (22) et les deux monastères de Clarisses de Provins (23) et de Mortagne (24). On ne se figure pas avec quelle rage les huguenots se précipitaient sur les couvents pour les piller, briser les autels, les verrières des églises, les statues des tombeaux, brûler les archives et les reliques des saints. Évidemment si les huguenots pillaient, c'était pour s'enrichir et mener joyeuse vie. Cependant un document de l'époque nous a révélé une autre cause de leur déprédation de l'argenterie des églises. — En 1562, d'Andelot, frère du cardinal et de l'amiral de Coligny fit un voyage en Allemagne pour chercher du secours auprès des seigneurs protestants. Le comte palatin du Rhin le reçut fort bien. D'Andelot lui montra des lettres de la grande chancellerie avec la suscription du roi contrefaite « Charles », prouvant que la requête des ambassadeurs était véritable. Le comte ne demandait pas mieux que d'être trompé. D'Andelot demeura avec lui pour la levée de ces allemands qu'on appela des *reîtres*, hommes terribles. Il en enrôla jusqu'à six mille qu'il trouva difficilement, faute d'argent ; il fut bien cinq mois avant que de les mettre en campagne. Pour les payer on leva un impôt sur tous les huguenots de France. Mais ce moyen fut fort long. Le conseil de la cause fut d'avis que

(1) GONZAGA, *op. cit.*, p. 1067. — (2). *Id.*, p. 986. — (3). *Id.*, p. 987. — (4) *Id.*, p. 585. — (5) *Id.*, p. 573. — (6) *Id.*, p. 574. — (7) *Id.*, p. 553. — (8) *Id.*, p. 554. — (9) *Id.*, p. 554. — (10) *Id.* p. 557. — (11) *Id.*, p. 561. — (12) *Id.*, p. 562. — (13) *Id.*, p. 563. — (14) *Id.*, p. 565. — (15) *Id.*, p. 565. — (16) *Id.*, p. 566. — (17) *Id.*, p. 569. — (18) *Id.*, p. 582. — (19) *Id.*, p. 586. — (20) *Id.*, p. 589. — (21) *Id.*, p. 590. — (22) *Id.*, p. 586. — (23) *Id.*, p. 574. — (24) *Id.*, p. 593.

Digitized by Google

le prince de Condé fit forger de l'or et de l'argent des calices et croix des églises, qu'ils avaient pillées, et cela au coin de la monnaie du roi (1). — Ainsi donc, pour détruire le catholicisme en France, les Calvinistes français allèrent recruter des soldats allemands, et pour payer ces reîtres, ils mirent à sac les trésors d'art de nos églises, les vases sacrés, les reliquaires, tous le joyaux de prix qui servaient aux saints mystères.

Comme le plus sûr moyen de faire taire les victimes, était de les tuer, les partisans du libre examen n'y manquèrent pas. Parmi les Cordeliers massacrés nous trouvons à Auxerre (2), frère Étienne Maugis, noyé dans l'Yonne avec une pierre au cou en 1563, frère Mathias, Grégoire Bornisset et Guy Perrigny mis à mort en 1568. A Chartres (3) les Pères Louis Balley et Louis Panet ; à Étampes (4), le célèbre prédicateur Louis de la Plaine ; à Bayeux (5), les Pères André Dumont et Pierre Berot. A Evreux (6) deux vieillards presque octogénaires souffrirent le martyre en 1563 : les Pères Denis Dupont et Louis Le Grip. Le premier eut les yeux crevés, la tête fracassée, le corps couvert de blessures ; le second, grand prédicateur, succomba dans le cimetière de Saint-Denis, la gorge transpercée d'un coup d'arquebuse. A Bernay (7), les Cordeliers crurent devoir quitter la ville pour échapper au danger. L'un d'eux, homme d'une sainte vie, le P. André de Greelz, âgé de soixante ans, se repentit de cette fuite qu'il considérait comme une désertion, et revint sur ses pas. Il est pris par les huguenots dans le faubourg, mis à mort et jeté dans la rivière, A Falaise (8), deux zélés prédicateurs sont massacrés, les Pères Mathieu Piquet et Jean Benoît. A Séez (9), un vieillard de quatre-vingts ans, le P. Jean Bourges est mis à mort en 1562 et son disciple, fr. Etienne du Barquel, en 1569. A Valognes(10), le P. Guillaume Servasier souffre un glorieux martyre pour l'Eucharistie, le 18 juin 1562.

A Vire (11), le comte de Montgomery s'attaqua particulièrement aux Franciscains parce qu'ils prémunissaient les catholiques contre les fausses doctrines des Calvinistes. Le 3 septembre 1568, frère Pierre Gosset fut pendu ; Julien Maigneut, étouffé ; le jeune diacre Mecent, frappé d'une balle de part en part ; Jean Bun,

(1) *Mém. de Cl. Haton...*, p. 268.
(2) *Archiv. francisc. hist.*, Quaracchi, 1910, t. III, p. 132, 133, 137.
(3) GONZAGA, p. 561. — (4) *Id.*, p. 562. — (5) *Id.*, p. 563. — (6) *Id.*, p. 565. — (7) *Id.*, p. 566. — (8) *Id.*, p. 569. — (9) *Id.*, p. 582. — (10) *Id.*, p. 586.
(11) GONZAGA, p. 589.

Digitized by Google

haché à coups d'épées ; Guillaume de Grandmont eut le nez et les oreilles coupés, et servit de cible aux huguenots.

A Raon-l'Étape (1) en Lorraine, l'histoire a enregistré le nom du P. Claude Rolet, tué par les hérétiques sur le chemin de Saint-Quirin, le 3 mai 1576, après avoir rendu un éclatant témoignage à la foi chrétienne.

A la suite de tous ces Frères Mineurs, il nous faut insérer le nom d'une humble Clarisse du monastère de Mortagne (2), sœur Marguerite Petite, originaire de Rouen. Comme cette vertueuse moniale refusait de consentir aux ignobles sollicitations des soldats de l'armée de Coligny, elle fut massacrée par ces débauchés.

La province de Touraine ne trouva pas grâce devant les protestants. Le couvent du Mans (3) fut, dit-on, le premier en France incendié et détruit par les huguenots en 1562. A Orléans (4), l'année suivante,le couvent est également incendié, à l'exception, semble-t-il, de l'église réparée plus tard par le grand orateur, Philippe Picard. Pendant douze ans ce bon Père fit les délices des Orléanais. Il mourut en chaire, le 27 décembre 1571, et ses auditeurs enthousiastes lui élevèrent une statue de bronze sur son tombeau. Dans les premiers troubles, en 1562, six religieux d'Orléans furent enfermés plusieurs jours sans manger et empoisonnés avec le pain qu'on leur présenta. — Les couvents de Blois (5) et de Châteaudun furent pillés, incendiés et détruits en 1568; ceux de Vatan (6) et de Montjean en 1587. Les mêmes scènes de pillage et de destruction se renouvelèrent pour ceux d'Issoudun (7), Niort (8), Siant-Maixent, Parthenay, Châtellerault, Loudun et Thouars. A Niort, le P. Ruellon, custode du Poitou est martyrisé pour la foi. A Loudun on compte trois victimes, les Pères Michel Desmans, Jean Demalay et Yves Boyer.

En 1578, dans le Blésois, le P. Jean Voisin (9), ancien gardien de Tours, confesseur des Clarisses de la Guiche, fut pris par les protestants qui lui coupèrent les membres et le jetèrent dans la Loire. Le flot l'apporta jusqu'à Tours, en face de l'église de sa paroisse et ne l'entraîna pas plus loin. Reconnu par ses parents, il fut enseveli dans l'église des Cordeliers, avec un grand concours de clergé et de peuple.

La custodie de Saintonge comprenait huit couvents et un mo-

(1) *Id.*, p. 586.
(2) *Id.*, p. 593.
(3) GONZAGA, p.669. — (4) *Id.*, p. 668. — (5) *Id.*, p. 670. — (6) *Id.*, p. 674. — (7) *Id.*, p. 673. — (8) Niort-Thouars, *Id.*, p. 678. — (9) *Id.*, p. 672.

Digitized by Google

nastère de Clarisses. Six furent détruits : Cognac (1), Saintes (2), Oléron, Saint-Jean d'Angély, Barbezieux, Pons ; celui de la Rochelle devint un collège pour les fils des protestants et l'église des Clarisses était en 1580 l'unique église de la ville réservée aux catholiques, mais les moniales en avaient été chassées. A Saintes le P. Mirambeau fut massacré. — Le huitième couvent de cette custodie ne fut pas aliéné, ou du moins il put revenir assez vite à ses légitimes possesseurs, c'est celui d'Angoulême (3). Il convient que nous nous y arrêtions, car il est célèbre dans l'histoire franciscaine du XVIe siècle. La ville, assiégée par l'amiral de Coligny, le roi de Navarre et sa mère Jeanne d'Albret, se rendit avec cette clause que les catholiques, tant ecclésiastiques que civils, pourraient y demeurer, sans crainte d'être inquiétés. Toutefois la foi jurée ne fut observée par les protestants que jusqu'à ce qu'ils fussent entièrement maîtres de la ville. Aussitot ils se saisirent de plusieurs catholiques, et notamment du gardien des Cordeliers, Michel Grelet, qu'ils firent pendre le lendemain à un murier. C'était un homme docte, saint religieux et prédicateur éloquent. L'amiral de Coligny assistait à l'exécution avec une fort grande compagnie. En montant sur la plate-forme, le moine s'adressa à lui : « Monsieur l'Amiral, vous combattez et peut-être ne savez-vous pourquoi. Vous prenez un prétexte de religion en laissant celle où vous avez été baptisé. Vous me voyez par votre ordre sur le point de finir mes jours. J'espère être aujourd'hui avec les anges de Dieu. Mais pour vous montrer que vous errez, je prie Dieu, devant le tribunal de qui je vais paraître, de m'effacer du livre de vie pour me damner, si la religion que vous suivez n'est très fausse et très méchante. Je sais bien que votre cœur préoccupé d'autres choses est insensible à la protestation, mais vous expérimenterez l'effet de ce que je vous prédis. Car vous serez comme Jézabel jeté par une fenêtre et serez traîné fort ignominieusement, et ainsi finirez vos jours. » C'est ce qui arriva trois ans plus tard, 1572, la nuit de la Saint-Barthélemy. Le cadavre de Coligny fut jeté par une fenêtre du Louvre, et traîné par les enfants dans les rues de Paris.

Un autre cordelier, Pierre Bonneau, docteur de Poitiers, prédicateur ordinaire de la ville d'Angoulême, était en prison depuis huit mois. Il annonça à ses compagnons de captivité que son supplice était imminent. Au même moment les satellites vinrent le

(1) GONZAGA, p. 680.
(2) Saintes-La Rochelle, *Id.*, p. 680.
(3) *Id.*, p. 678.

Digitized by Google

prendre. Lui qui jusque là était podagre se mit à courir comme un jeune homme. On le pendit à un pommier. Deux ans après, son corps fut trouvé sans corruption malgré que ses jambes fussent brisées. — Frère Jean Viroleau, lecteur du couvent, fut honteusement mutilé. Frère Jean Avril, vénérable octogénaire, eut la tête fendue d'un coup de hallebarde. Enfin, un cordelier venu de Saintes à Angoulême, lui aussi âgé de 80 ans, saint homme, fut précipité du haut des murailles de la ville, après avoir souffert maintes cruautés.

La province observante de Touraine ne fut pas davantage épargnée. — Au couvent de Mirabeau (1) en Poitou, deux fois brûlé, les Calvinistes massacrèrent fr. Nicolas Clémenceau et Jean Thorigne, pour avoir refusé d'abjurer leur croyance à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. A Châteauroux (2), dit le chroniqueur François de Gonzague, la plupart des religieux souffrirent le martyre ; le nom de deux nous a été transmis : Pierre Odion et le Père Gardien Gui Germain. C'était aux environs de 1560. — Le couvent de Bressuire (3) fut deux fois brûlé par les hérétiques, celui de Fontenay-le-Comte (4) détruit à quatre reprises différentes. Ceux des Sables d'Olonne (5), d'Argenton (6), des Robinières (7), du Fongeray (8), du Crolai (9), de Cluis (10), de Bodelio (11) dans le Morbihan, Lafond (12) près de la Rochelle, Verteuil (13), furent pillés, incendiés et détruits.

A Cholet (14), en 1562, deux religieux subirent le martyre. A Meung-sur-Loire (15), le P. Jean Tendrique, grand prédicateur, eut le même sort. A Saint-Martin de Teillay (16), près de Châteaubriant, frère Drouadeyne, savant et saint religieux, fut jeté dans un brasier avec un convers François Butault. Le P. Gardien Jean Tissier, tué d'un coup d'arquebuse, fut précipité dans un puits.

De toutes nos provinces françaises, l'Aquitaine est sans contredit celle qui souffrit le plus de la fureur des protestants. Nous l'avons dit, elle était divisée en deux parties, l'Aquitaine ancienne et l'Aquitaine nouvelle. La première compta treize de ses couventz détruits en grande partie, et sept complètement rasés. Quelques-uns comme Castres, Labastide, etc. furent pris, pillés et brûlés plusieurs fois. Après les troubles de 1562, quand les villes revenaient au pouvoir des catholiques, les religieux rentraient et se

(1) GONZAGA, p. 686. — (2) *Id.*, p. 687. — (3) *Id.*, p. 688. — 4. *Id.*, p. 688. — (5) *Id.*, p. 689. — (6) *Id.*, p. 691. — (7) *Id.*, p. 692. — (8) *Id.*, p. 693. — (9) *Id.*, p. 692. — (10) *Id.*, p. 694. — (11) *Id.*, p. 694.

(12) GONZAGA, p. 691. — (13) *Id.*, p. 691. — (14) *Id.*, p. 688. — (15) *Id.*, p. 691. — (16) *Id.*, p. 694.

Digitized by Google

mettaient à rebâtir leurs couvents, ou du moins à les aménager autant qu'il était possible, en attendant des temps meilleurs. Vingt ans après, ou même moins que cela, une nouvelle guerre religieuse éclatait, les hérétiques devenaient de nouveau maîtres du pays et recommençaient leurs ravages.

Les martyrs ne manquèrent pas. A Castres (1), le confesseur des Clarisses, le P. Jean Trenquier, est massacré. A Rodez (2), le Père Gardien du couvent, Pierre Borgelier, prédicateur célèbre, Pierre Tauziez, Joachim Dardan, rendent tous les trois témoignage à la foi par leur sang. A Rabastens (1) le P. Antoine du Tour et Gérard Donet tombent sous les poignards des sicaires. A Orthez (4), c'est le P. Bertrand Lazanobe. La tradition du pays raconte que les Calvinistes se précipitèrent sur lui au moment où il enlevait la sainte réserve du tabernacle. Ne pouvant la lui arracher, ils le jetèrent dans le Gave. Le flot l'emporta jusqu'à l'entrée d'un village catholique où le prêtre de l'endroit put recevoir son divin dépôt. A Saint-Macaire (5), dans le Bordelais, en 1563, trois prédicateurs du couvent, Bernard de Turga, Bernard Boërin, Bernard Daleng, furent pendus et jetés dans la Garonne. Les autres religieux mis en prison y restèrent quatre ans, jusqu'à ce que le seigneur de Montluc s'emparât de la ville, pour les catholiques, en 1567. A Marmande (6), le P. Jean Gosson, septuagénaire, est attaché à un poteau sur la place publique pour servir de cible aux Calvinistes. Le P. Raymond Roissel est percé de coups de poignards. A Aurillac (7), tous les religieux furent emprisonnés en 1569, ils y demeurèrent une année entière. Le P. François Fouget fut massacré. Le couvent de Riom (8) ne souffrit pas du pillage des protestants, mais l'un des religieux qui voyageait tomba entre les mains des hérétiques qui lui coupèrent les oreilles et le mirent à mort. Certains chefs huguenots affectionnaient particulièrement ce genre de supplices. Le chevalier de Béthune portait au cou un collier d'oreilles de prêtres et de moines qu'il se glorifiait d'avoir occis. A Montréal-du-Gers (9), le Père François Largier et le frère convers Jacques Lagier meurent de coups d'arquebuse, et ce dernier est de plus poignardé. Le P. Pierre Garriguet, du couvent de Saint-Projet (10), s'en allait à Mauriac, distant de trois lieues, lorsqu'il tomba au milieu des hérétiques qui le massacrèrent en 1574. Le Père

(1) *France franciscaine*, 1913, t. II, p. 208 ; GONZAGA, p. 723. — (2) *Id.*, p. 723. — (3) *Id.*, p. 724. — (4) *Id.*, p. 724. — (5) *Id.*, p. 727. — (6) *Id.*, p. 727 — (7) *Id.*, p. 729. — (8) *Id.*, p. 730.

(9) GONZAGA, p. 730. — (10) *Id.*, p. 730.

Digitized by Google

Gardien de Montgiscard(1), Antoine L'Abbé, perdit la vie dans les mêmes circonstances, vers 1584.

Aux vingt couvents de cette province d'Aquitaine détruits par les Calvinistes, il faut ajouter les deux monastères de Clarisses de Castres (2) et de Mont-de-Marsan (3), et le monastère des Annonciades d'Agen. Pour se faire une idée de ce que souffrirent ces pauvres filles, rappelons-nous ce qu'ont fait les Allemands cendant l'occupation des régions du Nord, aux cent jeunes filles de Lille qu'ils emmenèrent en Bochie.

La deuxième province d'Aquitaine fut encore beaucoup plus éprouvée que la précédente. Trente-sept de ses couvents furent détruits, c'est-à-dire à peu près tous. En réalité cette province martyre ne se releva jamais de cette trop forte secousse. A quoi bon faire l'énumération de ces couvents pillés, incendiés, ruinés ? C'est toujours la même sempiternelle histoire, fastidieuse à force d'être répétée. Il en est pourtant quelques-uns, comme Nérac (4), Casteljaloux (5), dont la destruction est plus particulièrement poignante, c'est qu'elle a été opérée par des descendants de ceux qui les fondèrent jadis, les descendants de ces pieux sires d'Albret dont le nom n'est plus porté que par cette Jeanne d'Albret, le soutien de l'hérésie dans le sud-ouest de la France, et la persécutrice acharnée des catholiques. En 1569, Pierre de Vérone, lecteur et prédicateur, ainsi que fr. Jean Moret étaient pendus à un arbre, devant la chapelle de la Vierge à Casteljaloux. A Saint-Émilion (6), les religieux sont emprisonnés, le vénérable vieillard Mathurin de Bellevue est massacré devant la porte du couvent. A Coudom (7), Raymond Roédan rend témoignage à sa foi. A Gourdon (8), cinq cordeliers sont martyrisés, deux à Excideuil (9), deux autres à Montignac (10) et à Bergerac (11). A Douzenac (12), Jean Chambon et Martin Didiran versent leur sang pour avoir prêché l'obéissance au Pontife romain. Dans les grottes de Saint-Antoine, près de Brives (13), les Pères Etienne de Laborde et Antoine de Bellevue sont mis à mort en haine du pape et de l'Eucharistie. A Nogaro (14) et à Mirande, quatre franciscains subissent le même sort. A Pamiers (15), un célèbre prédicateur. Pierre de Beaumont, un autre religieux, Jean Baulet. et un jeune sous-diacre sont cruellement massacrés et jetés dans un puits.

(1) *Id.*, p. 731. — (2) *Id.*, p. 731. — (3) *Id.* p. 732.

(4) GONZAGA, p. 1029. — (5) *Id.*, p. 1029. — (6) *Id.*, p. 1029. — (7) *Id.*, p. 1029. — (8) *Id.*, p. 1031. — (9) *Id.*, p. 1032. — (10) *Id.*, p. 1032. — (11) *Id.*, p. 1032. — (12) *Id.*, p. 1033. — (13) *Id.*, p. 1033. — (14) *Id.*, p. 1028. — (15) *Id.*, p. 1026.

Digitized by Google

Les Calvinistes s'étaient également saisis du P. Pierre de Molière, docte et éloquent prédicateur. Ils auraient voulu l'attirer à leur secte et lui faisaient miroiter des avantages pécuniaires très alléchants. Le Cordelier repoussa dédaigneusement leurs offres « Voilà trente-deux ans, dit-il, que je sers le Christ dans la pauvreté, sous l'habit de S. François, je ne me laisserai pas tenter par l'avarice toujours insatiable ». Furieux de cette réponse, les hérétiques l'attachent à un poteau, le flagellent sans pitié, le mutilent honteusement, lui ouvrent le ventre, lui retirent les intestins avec un croc et lui arrachent le cœur. Pendant ces supplices, le vaillant athlète, digne des martyrs de la primitive Eglise, s'écriait : « Seigneur Jésus, ayez pitié de moi et pardonnez-leur. »

Au mois d'Août 1565, la ville de Lavaur (1) fut prise par les huguenots. Le gardien des Cordeliers, Guillaume Rériarque, était un homme d'une grande piété et doctrine. Des soldats l'entraînent dans une taverne où mangeait le chef de la bande. Celui-ci tout en se remplissant, s'adresse au moine : « Est-ce que ta messe ne vaudrait pas mieux si elle se faisait au milieu d'un bon dîner ? » C'est ainsi que ces Messieurs traitaient les choses saintes. Les propos de table de Martin Luther sont connus. L'apostat de Wittemberg eut des émules dignes de lui. Le cordelier répondit gravement : « Cette nourriture qui restaure les corps est corruptible, ceux qui la prennent auront encore faim. La nourriture de l'autel est éternelle et incorruptible, ceux qui la reçoivent avec une vraie foi et une conscience pure, n'auront plus faim. — « Mais alors, pourquoi manges-tu après cette messe diabolique ? » — « La messe ne peut être diabolique puisque N. S. Jésus-Christ y est corporellement présent. C'est vous plutôt qui êtes diaboliques, puisque vous appelez mal ce qui est bien et traitez Dieu de diable. » — Ces fils de Bélial, dit le chroniqueur, lui jettent alors à la face les os des plats et l'agonisent d'injures. Puis, se levant de table, ils interpellent le serviteur de Dieu : « Veux-tu renier le pape de Rome et la foi catholique, ou bien mourir dans ta détestable doctrine ? » — « Ma doctrine est vraie, et si j'y renonçais, je serais damné. Je ne connais pas d'autre foi que la religion romaine, et vous n'arriverez pas à m'ébranler. » Après quoi, étandant les bras, il fit à Dieu cette prière : « Mais vous, Seigneur des armées, qui jugez le juste et l'impie, qui sondez les cœurs et les reins, vous savez ce que ceux-ci méditent contre

(1) GONZAGA, p. 1026.

Digitized by Google

vous et les vôtres ; je vous en prie, ne me laissez pas dans ce monde tant qu'y règnera l'iniquité ... » Les Calvinistes le dépouillent de ses vêtements, le frappent atrocement avec des verges, des ronces et des épines. Voyant qu'ils ne parvenaient pas à vaincre sa constance, l'un d'eux le transperce de part en part avec son épée. En tombant le franciscain s'écrie : « Jésus, pardonnez-moi et pardonnez-leur. » Ils s'acharnent sur son cadavre et le laissent sans sépulture. Le lendemain ils reviennent contempler leur ouvrage, et l'un d'eux touché par la prière du martyr, propose de l'enterrer, « car, après tout, dit-il, c'est notre frère. » « C'est notre frère ? Tu mens, papiste. Serait-ce donc le tien ? » — Ce huguenot ému de pitié abandonna le métier des armes et se convertit, comme autrefois Saul à la suite de la prière de S. Etienne expirant. — Deux autres religieux de Lavaur, Etienne Regnac et Jacques Lambert, furent également martyrisés.

Voilà, en quelques mots, l'abrégé du martyrologe de la province d'Aquitaine au XVIe siècle.

En Provence les protestants furent aussi cruels. A Montpellier (1), l'évêque abandonna son troupeau. Les catholiques trouvèrent un guide et un appui dans le P. Antoine Brunel, gardien des Cordeliers, orateur puissant qui leur prêchait fréquemment dans l'église de la citadelle. Pour se débarrasser de cet adversaire redoutable, les hérétiques se rendirent maîtres de la citadelle. Ils surprirent le moine en prières dans l'église et le perforèrent de leurs lances. Avec lui se trouvait un jeune diacre, frère Ponce Chaissy. Tiré de l'église, il fut frappé d'un coup d'épée à la tête et laissé pour mort. Néanmoins en rampant il put parvenir jusqu'à la maison d'un boulanger et s'y cacher. Ce qu'ayant appris le chef des protestants, il mit tout en œuvre pour faire apostasier le jeune franciscain. Les ministres avec leurs paroles perfides, les femmes avec leurs caresses, tout fut inutile ; il mourut de ses blessures en donnant aux catholiques le plus bel exemple de constance. — A Berre, entre Marseille et Salon, l'an 1575, le frère convers Antoine Charbonnier (1) est pris par les huguenots, atrocement mutilé et attaché à la queue d'un cheval indompté. Jugez du supplice. — Près d'Aigues-Mortes, le provincial de Provence, Jean Rinustort (2) tombe lui aussi entre les mains de ces scélérats, peu après 1572. On le conduit au gibet, la corde au cou, les mains liées derrière le dos. Son compagnon,

(1) GONZAGA, p. 819. — (2) *Id.*, p. 822. — (3) *Id.*, p. 826.

Digitized by Google

frère Pierre Menquiez est exécuté sous ses yeux. Quant à lui, on le mène en prison et l'on fait savoir aux religieux de sa province qu'il aura la vie sauve, moyennant une rançon de trois cents écus d'or. Peu après sa délivrance, il mourait au couvent d'Arles, de la suite de ses mauvais traitements.

En 1562, Nîmes ouvrit ses portes à un novateur de Genêve, Pierre Viret, et mit à sa disposition l'église des Cordeliers. Naturellement les religieux furent expulsés de leur couvent. Pour contrebalancer l'hérésie, les catholiques firent venir d'Arles le P. Balthasar Dupré, homme magnifique, orné de tous les dons de la nature et de la grâce. Son ministère ne dura que quelques mois, car les protestants s'emparèrent de sa personne et tentèrent de le faire apostasier. Ils s'attirèrent cette réponse du moine : *Retire-toi de moi Satan*, la parole bien connue de Notre Seigneur au démon. On devine ce qui s'ensuivit. Le P. Balthasar est couvert de plaies, égorgé, jeté dans un puits. Trois autres franciscains, les Pères Jean Chauvet, Guillaume Scofre, Jean Lautret, partagent le même sort. — Dans l'église franciscaine de Manosque (2), un huguenot arrache le calice des mains du célébrant pour le profaner. Des religieux sont suspendus au-dessus d'un puits, la tête en bas, pour les contraindre par ce supplice à révéler la cachette où se trouvait l'argenterie de l'église. — A Lunel (3), dont le couvent est détruit en 1562 et 1572, le P. Gardien, Claude Fabre et frère Animond de Savoie, sont massacrés et jetés dans un puits. Un troisième frère, Jean Capuce, est tué d'un coup d'arquebuse. — Deux jeunes prêtres, Antoine Gay et Jean Vachet, qui allaient terminer leurs études au couvent de Paris, sont arrêtés dans le Comtat-Venaissin (4). Les huguenots ne purent jamais les amener à l'apostasie. Tous les deux furent attachés à un tronc d'arbre, les mains dans les mains, ils reçurent la mort dans une union fraternelle, cible vivante aux balles des arquebuses.

En dehors des couvents cités, il faut mentionner encore ceux de Carcassonne (5), Pézenas (6), Limoux (7), Reillane (8), Pignans, Florensac (9), la Tour-d'Aigues (10), pillés et détruits complètement pour la plupart. Béziers (11) fut pillé une première fois sans doute vers 1652. Les Camisards se disposaient à escalader les murailles de la ville dans la nuit du 4 octobre 1572, lorsqu'en revenant

(1) GONZAGA, p. 830.

(2) GONZAGA, p. 834. — (3) *Id.*, p. 836. — (4) *Id.*, p. 841. — (5) *Id.*, p. 828. — (6) *Id.*, p. 834. — (7) *Id.*, p. 836. — (8) *Id.*, p. 837. — (9) *Id.*, p. 838. — (10) *Id.*, p. 839. — (11) *Id.*, p. 829.

Digitized by Google

de Matines, le sacristain eut l'idée de monter au clocher pour interroger l'horizon. Il aperçut leurs préparatifs, sonna vivement l'alarme, ce qui les remplit de terreur et les mit en déroute. Chaque année, en action de grâces de cet heureux événement, la ville venait en procession aux Cordeliers, le jour de Saint-François.

Les Clarisses de Béziers (1) furent deux fois victimes des protestants, celles de Nîmes expulsées en 1562. Quant aux moniales de Lézignan (2), envahies, pillées en 1576 jusqu'au voile de leur tête, elles durent payer chacune vingt écus d'or de rançon, pour avoir la vie et l'honneur saufs.

J'ai dû, jusqu'ici, me contenter de citer trop souvent des noms et des dates, sans pouvoir donner un récit circonstancié. Grâce à l'historien de la province franciscaine de Bourgogne, le P. Jacques Fodéré (3), qui nous a laissé une chronique détaillée des événements de cette époque, nous allons être mieux renseignés, au moins pour quelques cas en particulier.

A la fin d'avril 1562,les hérétiques surprirent la ville de Lyon(4) nuitamment, et le lendemain, de grand matin, une compagnie de soldats vint attaquer le couvent des Cordeliers. Ils commencèrent à rompre la grande porte avec une poutre portée par quarante d'entre eux. Le Père sacristain, nommé Fr. Etienne Bonnevaux, entendant le bruit, courut promptement au saint Ciboire, prit le vase des saintes huiles, et la petite custode où étaient environ soixante petites hosties consacrées. Passant par la cuisine il jeta le vase des saintes huiles au feu, et se retira avec le Saint Sacrement dans sa chambre.

Cependant les hérétiques ayant enfoncé la grande porte de l'église, y entrèrent comme des chiens enragés, et se mirent les uns à rompre les autels, briser les images et tableaux, jeter les orgues par terre, ravager la sacristie ; les autres courant par le couvent, pillaient tout ce qu'ils rencontraient. En même temps Pierre Viret, ministre prédicant, assisté de quelques autres ministres, fit commander aux religieux de se rendre tous en une chambre, jusqu'à ce qu'ils fussent appelés. Ils se rangèrent dans la grande infirmerie, où s'étant tous enfermés, le susdit frère Etienne Bonnevaux, tout tremblant, et à genoux, sort de sa

(1) GONZAGA, p. 841.
(2) *Id.*, p. 842. —
(3) J. FODÉRÉ, *Narration historique des couvents de la province de Bourgogne*, Lyon, 1619.
(4) FODÉRÉ, p. 398.

Digitized by Google

manche le saint Ciboire. Le P. Gardien, Fr. Jacques Gayette, prit le saint Sacrement entre ses mains, fit une exhortation qui pénétra les cœurs et recommanda à Dieu le couvent et ses religieux. Aussitôt tous se confessèrent deux à deux,reçurent la communion des mains du P. Gardien et lui-même du Père sacristain.

Environ deux heures après, les hérétiques ne trouvant pas les reliques et joyaux, font appeler les religieux dans le cloître et les menacent des plus cruels tourments s'ils ne déclarent le lieu où elles étaient cachées. Mais voyant leurs protestations et déclartions sincères qu'ils en étaient ignorants, ils les congédièrent tous, hormis le P. Gardien, et les firent conduire hors la porte Saint-Sébastien. De là, comme de pauvres brebis sans pasteur, ils se refugièrent les uns au comté de Bourgogne, les autres en Savoie, où ils furent reçus dans des couvents de l'Ordre.

Or ces tigres (c'est l'expression du narrateur) enfermèrent le bon Père Gayette dans la chambre du trésor où l'on conservait les reliques de S. Bonaventure, avec menace de l'y faire mourir de faim s'il ne leur mettait en main l'argenterie et les ornements du couvent. En effet, ils ne lui donnaient que rarement un peu de pain. Mais plusieurs dames pieuses lui tendaient souvent un morceau de pain au bout d'un bâton par la fenêtre de la chambre qui regarde dans l'église, mais comme elles ne pouvaient rien lui donner à boire, à cause du treillis de fer qui était à la fenêtre, il fut contraint plusieurs fois de boire son urine avec son bonnet. Il fut ainsi détenu inhumainement pendant trois semaines. Durant ce temps les Calvinistes écrivaient aux Pères Astéri et Terrier, réfugiés en Savoie, lesquels avaient caché les reliques, que s'ils voulaient déclarer le lieu de la cachette, le Père Gayette serait mis en liberté. Celui-ci, au contraire, faisait écrire d'autres lettres à ces deux religieux, avec de grandes menaces au nom de Dieu, de s'en bien garder, leur représentant que les hérétiques étant traîtres à Dieu et perfides à la religion, ils le seraient encore mieux aux hommes. « Quand bien même, disait-il, ils me donneraient la vie, j'estime que ce serait honteux de racheter le peu de jours qui me restent à vivre, avec le trésor inestimable des reliques de S. Bonaventure. »

Donc, durant ces trois semaines, les prédicants de Satan venaient tous les jours disputer contre lui, espérant le convaincre ; mais comme il était très docte, surtout en la Bible qu'il savait presque par cœur, il les rendait si muets qu'ils s'en retournaient confus et honteux. Et quand le ministre Viret, prêchant dans

Digitized by Google

la grande chaire de l'église, affirmait ses faux dogmes, le Père Gayette qui l'écoutait par la fenêtre du trésor, lui criait tout haut : Tu en as menti, faussaire ! Et avec une hardiesse incroyable, il exhortait les auditeurs à ne pas croire cet imposteur, mais à rester fermes dans leur croyance à l'Église.

Pendant ces trois semaines, ces Cerbères qui ne cessaient de bêcher et de fouiller par tous les coins du couvent, cherchèrent tant qu'ils découvrirent le corps de S. Bonaventure et les autres joyaux de l'église. Alors, comme des chiens enragés, ils rompirent la châsse, jetèrent le corps dans le Rhône, et emportèrent toute l'argenterie. Comme ils n'avaient plus rien à attendre du P. Gayette, ayant trouvé ce qu'ils désiraient, ils prirent le religieux et avec lui un capitaine des troupes de M. de Nemours qu'ils détenaient prisonnier au couvent. Ces deux champions de Jésus-Christ étaient conduits liés par les soldats hérétiques qui leur donnaient à entendre qu'on les menait à Roanne (où sont les prisons royales de l'autre côté de la Saône). Mais le bon Père Gayette, par un esprit prophétique connaissant leur perfidie, se tourna vers son compagnon et lui dit : « Courage, mon Capitaine, voici l'heure qu'il faut recommander nos âmes à leur Créateur, et penser à nos consciences, car en moins d'un quart d'heure nous nous trouverons devant son tribunal : mais si nous mourons constants en sa foi, assurons-nous qu'il est tout prêt de nous recevoir. »

Les satellites qui les conduisaient s'efforçaient de leur faire croire qu'on les menait auxdites prisons, mais ce saint homme s'arrêtant contre eux, leur dit : « Pourquoi prenez-vous plaisir de mentir ainsi hardiment ? car je sais le contraire de ce que vous dites. » Et se tournant de rechef vers le capitaine, il lui dit : « Ne vous arrêtez pas à ce que ces perfides disent, mais pensez bien à votre conscience et recommandez votre âme à Dieu pour mourir en sa grâce. Sus donc, mon Capitaine, courage ! Si par cy devant vous n'avez pas appréhendé les arquebusades des ennemis, mais avez toujours bataillé d'un courage invincible, pour le nom et la religion de Dieu, montrez-vous à présent d'autant plus généreux que vous en allez recevoir la couronne, car je vous assure, en vérité, que nous ne passerons pas le milieu du pont de la Saône. »

Il en arriva ainsi, car parvenus au milieu du pont,ces barbares donnèrent cinq coups de poignard au capitaine et le jetèrent dans la rivière. Puis ils signifièrent au P. Gayette qu'on allait lui en

Digitized by Google

faire autant. « Très bien, dit-il, j'en suis content, mais laissez-moi auparavant faire mes dévotions. » Sur quoi, il s'agenouilla, fit son signe de croix et baisa la terre. Ce que voyant, un de ces enfants de Bélial lui donna un grand coup de pied en disant : « Ne saurais-tu donc prier le Seigneur sans tes superstitions ? » Mais le Cordelier, sans l'écouter, lève les mains au ciel et fait une prière si ardente qu'une partie des assistant sont provoqués aux larmes, tandis que les autres de furie et de rage lui donnèrent cinq coups de pointe de hallebarde et le jetèrent dans la Saône. C'est ainsi qu'il rendit son âme à son Créateur.

Un an après, son corps fut trouvé par des bateliers à deux lieues de la ville, tout entier, sans corruption, revêtu de son habit et ceint de sa corde. Les paroissiens de l'endroit l'emportèrent en procession et l'enterrèrent solennellement dans leur église. Quand les Cordeliers rentrèrent à Lyon, ils le réclamèrent très instamment pour l'inhumer dans leur église conventuelle, mais les braves paysans ne voulurent jamais s'en dessaisir, disant que c'était tout leur bonheur, et que par ses mérites ils avaient reçu plusieurs bienfaits de Dieu.

Voyez « comme les jugements de Dieu sont incompréhensibles, ajoute le narrateur, il arriva qu'au massacre qui fut fait à la Saint-Barthélemy, l'an 1572, les mêmes hérétiques, qui assistèrent et firent cet assassinat, furent tués et massacrés par la populace de la ville de Lyon, et jetés dans la rivière. »

En 1567 les Protestants s'emparèrent de Mâcon (1) et se saisirent du P. Gardien des Cordeliers, le P. Jean Bossu, et le mirent dans un cachot, un dimanche matin, les fers aux mains et aux pieds. Le vendredi suivant, 1er octobre, ils le sortirent de prison, la corde au cou, et le conduisirent ainsi par toute la ville, l'un d'eux le tirant par la corde, et les autres le poussant par derrière à coups de pied. Étant près de la porte Saint-Antoine, ils lui coupèrent l'oreille droite ; de là revenant près de la porte de la Barre, ils lui coupèrent l'oreille gauche. Descendus à la place nommée la *Cour du Prévôt*, ils lui coupèrent le nez ; puis venant près de la porte de Bourgneuf, tout au devant du couvent, ils lui coupèrent le bout des doigts ; de là ils le ramenèrent à la place qui est au bout du pont, où ils firent un grand feu, et lui ayant attaché une corde à chaque main, deux de ces bourreaux le tenaient étendu en croix, le tirant de toutes leurs forces, et d'autres le poussant par derrière, le firent passer et repasser au travers du

(1) FODÉRÉ, p. 427.

Digitized by Google

feu jusqu'à ce qu'il eût les jambes tellement grillées qu'il ne pouvait plus se tenir sur pied. — Le Cordelier supportait avec patience ces supplices pour le Christ et la défense de la religion, exhortant les catholiques qu'il voyait rassemblés aux carrefours des rues à demeurer fermes dans la vraie foi. — Après tous ces tourments, les hérétiques le conduisirent sur le pont de la Saône, et là ils lui coupèrent les parties honteuses, avec lesquelles par dérision ils lui battaient les joues, puis le jetèrent du haut en bas du pont dans la rivière. Il tomba sur le sable. Ce que voyant, un de ces barbares accourut, et le trouvant encore palpitant il acheva de le tuer avec sa pertuisane et poussa le corps dans la rivière.

Voilà, ami lecteur, dit le P. Fodéré, voilà l'humanité des apôtres de Calvin, voilà les beaux miracles, avec lesquels ces réformateurs du nouvel Evangile plantaient leur religion.

Le baron des Adrets envahit Montbrison (1) dans la nuit du 14 juillet 1562. Les soldats se précipitèrent sur la population avec une sauvagerie infernale, si bien que le lendemain on compta 705 cadavres sur la place. Parmi eux furent massacrés trois Cordeliers : Jean Besson, Antoine Malin et François Bourguin. Ils étaient si cruellement défigurés qu'on ne les reconnut que par leur tonsure monacale et leur barbe rase. Le dernier, François Bourguin, homme fort courageux, sachant quel danger couraient les Clarisses, courut au monastère, perça la muraille du jardin pour faire évader les pauvres filles par la maison d'une vertueuse dame. Les moniales furent épargnées, mais leur sauveur n'échappa pas au massacre. — Le P. Gilbert Vaca, confesseur des religieuses et son compagnon Fr. Jean Laure, n'avaient pas voulu sortir la nuit avec les Clarisses. Ils étaient restés dans l'église pour se confesser mutuellement et consommer les saintes espèces. Le jour venu, les hérétiques brisent les portes, emmènent les deux religieux à la prison de ville où ils font venir des ministres pour disputer avec eux. Mais comme le P. Vaca était l'un des plus doctes de son temps, il les réfuta avec des raisons si convaincantes, que les ministres honteux et confus lui mirent de rage les fers aux mains et aux pieds, l'enchaînèrent par le cou et le nourrirent quelques jours au gros pain et à l'eau. On ne peut dire tous les tourments que ces satyres lui infligèrent à lui et à son compagnon. Toutes les fois qu'ils allaient les voir, ils frappaient le bon docteur, tantôt à coups de poing sur la face,

(1) FODÉRÉ. p. 488.

Digitized by Google

tantôt à coups de fût d'arquebuse sur le dos, tantôt à coups de pommeau d'épée sur l'estomac, si bien qu'ils lui enfoncèrent une côte. Mais un capitaine, qui avait admiré sa doctrine aux disputes contre les ministres, fut tellement touché au cœur que dès lors il résolut de renoncer à l'hérésie. Feignant d'être toujours un zélé calviniste, il demanda ces Pères pour ses prisonniers au baron des Adrets, disant qu'il se faisait fort de les convertir à la religion de Calvin et d'en faire un des plus grands fléaux contre les papistes ; s'il ne pouvait y réussir, il les ferait périr de la mort la plus cruelle. Par ce moyen il les tira de la ville et les emmena jusqu'à Dijon, et lui-même demeura fervent catholique. Néanmoins, dix jours après, le P. Vaca mourait de ses blessures et de la peine qu'il ressentait pour les filles de sainte Claire dont il était le directeur.

En 1562 la ville de Châteauvillain (1) fut prise par les reîtres que conduisait le prince de Condé et par les Calvinistes que commandait le sieur de Ponçonat. Ils la pillèrent et la saccagèrent entièrement. Grâce à l'indiscrétion de deux hérétiques, on connut deux jours auparavant l'arrivée prochaine de ces Messieurs. Les ecclésiastiques prirent la fuite. Les Cordeliers ne se sauvèrent que le matin de la prise de la ville, avec leurs titres et les joyaux de l'église, dans les forêts voisines. Ils se cachaient les uns dans des arbres creux, les autres dans de petites logettes construites de branches d'arbres, changeant toutes les nuits de place, sustentés par les charbonniers et forestiers qui leur apportaient un peu de pain. De retour au couvent ils le trouvèrent en entier, mais pillé et saccagé.

Quatre ans plus tard, en 1566, les Calvinistes prirent encore les armes contre Dieu, leur roi et leur patrie, envahissant de nouveau les villes qu'ils avaient surpris dans leur première révolte. Mais cette fois ils entrèrent furtivement à Châteauvilain et se montrèrent véritablement barbares. Il y eut surtout deux compagnies de soldats plus endiablées que les autres, qui s'emparèrent du couvent des Cordeliers à l'improviste. Ils se saisirent des cinq religieux qu'ils conduisirent enchaînés en prison. Parmi eux se trouvait le Père Gardien, frère Paul Tonnelier, grand prédicateur, fléau des hérétiques, que ces sectaires cherchaient depuis longtemps à tenir en leur pouvoir. Ils s'en vengèrent cruellement, en l'outrageant trois jours et trois nuits, d'injures, de blasphèmes, de soufflets et de coups de poing. Ils n'ou-

(1) FODÉRÉ, p. 569.

Digitized by Google

blièrent aucune cruauté pour le faire renoncer à la foi catholique, mais le généreux martyr demeurait ferme et constant et les confondait par sa profonde doctrine. Le quatrième jour ils le conduisirent hors de la ville, auprès d'une croix,où ils le mirent tout nu. Et avec leurs poignards et les pointes de leurs hallebardes, ces impudents le piquaient, lentement, l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'il rendît l'âme.

Les Calvinistes ne furent pas moins cruels à l'égard d'un autre religieux du couvent, Fr. Toussaint Fortin. Il n'avait pas la même profondeur de doctrine que son Père Gardien, remarque le narrateur, mais il ne le cédait à personne pour son zèle et sa foi envers l'Église. Le même jour donc, en revenant de faire mourir le P. Tonnelier, ils le sortirent de prison, le mirent tout nu afin de le faire servir à la risée du public et le conduisirent en cette posture, les bras étendus avec des cordes, en forme de crucifix, par toutes les rues de la ville. Devant lui marchait un trompette, sonnant à tous les carrefours, le mettant à l'encan et criant : « Qui veut acheter le cagot, le mangeur de Jean blanc ! Il sera délivré au plus offrant et dernier enchérisseur, pour le faire mourir du genre de mort que bon lui semblera. »

L'un de ces misérables voulant se montrer plus courtois et mieux entendu à la civilité, dit qu'il fallait donner la préférence du prix à leur capitaine, auquel ils le menèrent. Celui-ci leur donna dix écus pour boire, commanda qu'on menât le Cordelier hors la ville et qu'après lui avoir bien baillé les étrivières, on l'assommât. Les bourreaux obéirent promptement, car l'ayanr mené au même lieu où était encore étendu le corps du Père Gardien, ils le fouettèrent si fort que sa peau était toute déchiquetée ; ils le lièrent contre la croix où ils le lapidèrent. Enfin, d'après l'ordre de leur capitaine, l'un d'eux acheva de l'assommer avec une grosse pierre.

Le troisième qu'ils martyrisèrent fut un bon frère convers, du nom de Fr. Pierre Javellier, qu'ils appliquèrent à toute sorte de tortures, pour lui faire déclarer le lieu où étaient cachés les joyaux et ornements de l'église, moyennant quoi ils lui laisseraient la vie. D'abord ils lui attachèrent un cornet de parchemin plein de poudre à canon contre le sein, puis ils y mirent le feu. Ensuite ils lui enfoncèrent de grosses aiguilles en chaque doigt des mains, sous les ongles. Après quoi ils lui serrèrent la tête avec une grosse corde, laquelle ils lui bandèrent par derrière avec un bâton, de sorte que le sang lui sortait par les yeux. Finalement ils lui firent

Digitized by Google

chauffer la plante des pieds, longuement, auprès d'un gros feu, si bien que ce pauvre religieux ne pouvant plus supporter la violence de tant de nouveaux supplices, révéla le lieu où étaient les meubles les plus précieux. Et nonobstant que ces perfides et parjures lui eussent promis la vie s'il déclarait la cachette, néanmoins l'un d'eux lui fit souffler dans son pistolet qu'il lâcha et tua traitreusement ce pauvre religieux.

Quant aux deux autres Cordeliers qui restaient encore en prison, ils les ramenèrent dans l'église conventuelle, les enterrèrent vivants, tout droit jusqu'au menton, la face tournée de l'un vers l'autre, à une distance de vingt-cinq pas ; puis ils jouèrent au pallet contre leurs têtes qui servaient de butte, jusqu'à ce qu'ils les eurent rasées à fleur de terre. — J'ai un extrême regret, écrit le chroniqueur contemporain, de n'avoir pu savoir les propres noms de ces glorieux martyrs, pour éterniser leur mémoire en terre, comme nous devons croire qu'ils sont écrits au livre de vie.

A Charrière (1) en Dauphiné, les Calvinistes s'emparèrent du couvent à deux reprises, 1565 et en 1567. La première fois ils se contentèrent de le piller, sans faire mal à personne, la seconde fois les religieux s'enfuirent, mais le Père Gardien, frère Jean de Sallio, trahi par le domestique du couvent, fut découvert dans un bois au moment où il cachait un petit calice au pied d'un arbre. Je ne vous dirai pas ce que ces ignobles personnages firent du calice. Quant au moine, il fut dépouillé de ses vêtements, attaché contre l'arbre et servit de cible aux arquebuses des huguenots jusqu'à ce qu'il eût rendu l'âme.

A l'Ile-sous-Montréal (2), deux religieux tombèrent aux mains des hérétiques, en 1562, le P. François Parrodi, bon prédicateur, encore étudiant au couvent de Paris, et frère Claude Mocardet, jeune sous-diacre. Les sectaires leur firent les plus belles promesses s'ils voulaient l'un être ministre et l'autre porter les armes avec eux. Mais Dieu leur fit la grâce de rester fermes en leur croyance et d'endurer le martyre. D'abord les huguenots coupèrent les index au P. François Parrodi, parce que, disaient ces Messieurs en leur langage sacrilège, c'était avec ces doigts qu'il faisait le Dieu de pâte et Jean blanc. Puis, avec une hache, ils lui fendirent le bras droit jusqu'au coude. Ensuite, ils lui coupèrent le pericrane et peau de la tête en rond de la largeur de sa couronne monacale et l'arrachèrent violemment,

(1) FODÉRÉ, p. 788.
(2) *Id.*, p. 869.

Digitized by Google

et après lui avoir meurtri la face à coups de poings,ils l'assommèrent avec le plat de leurs hallebardes. Quant à frère Claude Mocardet, ils le conduisirent à l'écart, lui coupèrent le nez et les oreilles, puis les extrémités des mains et des pieds, et le laissèrent seul au milieu d'un champ où il languit quelques jours sans aucun secours, d'où ne pouvant cheminer des pieds, ni s'appuier des bras pour marcher sur ses genoux, il rendit l'âme à Dieu.

En dehors des couvents que je viens de citer où il y eut des martyrs, la province de Saint-Bonaventure de Bourgogne en compte douze autres pillés et détruits plus ou moins complètement par les protestants : Beaune (1), Châlon-sur-Saône (2), Beuvray (3), Tanlai (4) près de Tonnerre, Autun (5), Valdarde (6), Vienne (7) en Dauphiné, Romans (8) et Mont-Calvaire-les-Romains (9), Bourg-Saint Andéol (10) en Vivarais, Tournon (11) et la côte-Saint-André (12).

Je n'ai parlé jusqu'ici que des Franciscains, car je n'avais à parler que des Franciscains, et je suis loin d'avoir tout dit sur ce sujet, mais j'ai hâte d'ajouter que dans la lutte contre le protestantisme ils ne furent pas seuls, il y eut d'autres familles religieuses, notamment l'Ordre de Saint-Dominique. Dominicains et Franciscains sont des frères jumeaux, a écrit le Père Lacordaire, et pendant les premiers siècles de leur histoire on les a toujours trouvés unis contre les ennemis de la sainte Eglise. Ils furent ses principaux soutiens dans les trente premières années de la révolte de Luther, ils soutinrent le choc à eux deux, on peut le dire, au moment où la tempête était la plus violente, et les noms de prieur des Jacobins et de gardien des Cordeliers reviennent continuellement dans les chroniques de cette époque. Dites-moi, les soldats qui défilèrent sous l'Arc de triomphe, le 14 juillet 1919, étaient-ils les mêmes que ceux qui repoussaient l'envahisseur sur la Marne et en Belgique en 1914? Ceux du début de la guerre reposaient ignorés dans des trous d'obus ou dans des cimetières plusieurs fois ravagés par l'ennemi, mais sans eux la

(1) GONZAGA, p. 871. — (2) *Id.*, p. 782. — (3) *Id.*, p. 782. — (4) *Id.*, p. 782. — (5) *Id.*, p. 783.
(6) FODÉRÉ, p. 1016.
(7) GONZAGA, p. 787.
(8) *Id.*, p. 787.
(9) FODÉRÉ, p. 616,
(10) GONZAGA, p. 788.
(11) *Id.*, p. 788.
(12) *Id.*, p. 788.

Digitized by Google

victoire de la Saint-Martin de 1918 eut-elle été possible ? Il faut dire la même chose de nos devanciers de 1517 à 1550. Sans eux la magnifique renaissance du XVIIe siècle n'aurait pas eu lieu. La France eût été semblable à l'Allemagne, à l'Angleterre, au Danemark, à la Suède, à la Norvège et à la Suisse, le protestantisme eût triomphé. C'est une injustice de ne pas en tenir compte dans l'histoire. Et cependant, ouvrez l'ouvrage récent de M. Fernand Mourret, vous ne trouverez pas un mot sur les nombreux martyrs dominicains ni sur les 220 martyrs franciscains en France. M. Georges Goyau n'est pas plus explicite dans son *Histoire religieuse de la nation française*. Il cite bien les noms de deux religieux martyrisés à Aubenas en 1576, mais ces religieux ne sont ni de l'Ordre de Saint-Dominique ni de celui de Saint-François. N'allez pas croire pour cela que l'illustre académicien soit de parti pris. Oh ! pas du tout. Il a magnifiquement parlé du rôle des Frères Mineurs aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, trop bien même, puiqu'il s'est attiré à ce sujet un reproche du journal *La Croix*. S'il s'est tu sur leur compte au XVIe siècle, c'est qu'il n'étair pas renseigné. Voilà la vérité vraie. Nous ne connaissons pas notre histoire religieuse de cette époque. Nous emboîtons le pas derrière les historiens protestantisants qui ont tourné en ridicule le mouvement de révolte de la fin de ce siècle, et surtout qui ont passé sous silence tout ce qui n'était pas en leur faveur.

Je veux profiter de l'occasion pour demander aux jeunes savants chrétiens de diriger leurs recherches vers ce moment critique de notre histoire religieuse et nationale. Qu'ils se cantonnent dans les archives de leurs région, qu'ils étudient les évènements de leur pays, qu'ils contrôlent le récit qui aura pu en être fait afin de rétablir la vérité s'il y a lieu. Depuis quelques années nous avons un excellent instrument de travail qui s'appelle la *Revue de l'histoire de l'Eglise de France* publiée par M. l'abbé Carrière, où une fois par an sont signalés tous les travaux parus dans différents périodiques ou volumes, concernant notre pays au point de vue religieux. C'est là que les historiens futurs viendront se documenter pour faire un travail d'ensemble et montrer à toutes les époques la prodigieuse vitalité du catholicisme français.

Quant aux martyrs français de la Réforme, ne pourrait-on pas faire pour eux ce qu'on a fait pour ceux de la Révolution, pour les Carmélites de Compiègne, les Ursulines de Valenciennes

Digitized by Google

et les Filles de la Charité d'Arras ? Les mettre sur les autels. Déjà la Hollande peut invoquer les martyrs de Gorcum, l'Angleterre se glorifie des Bienheureux Jean Forest, Thomas Morus et de combien d'autres ! Luise le jour où nous pourrons fêter chez nous nos héros magnanimes qui par l'effusion de leur sang ont empêché la France de devenir une nation hérétique.

IV. Les Ligueurs.

Après avoir étudié l'état de l'Ordre de Saint-François en France au début de la réforme protestante en 1517, nous avons vu les prédicateurs, les controversistes, les écrivains qui ont défendu la religion catholique dans la chaire et par les livres, puis les martyrs au nombre d'au moins deux cent vingt qui lui ont rendu témoignage par leur sang. Il nous reste à étudier une époque très troublée de notre histoire religieuse et nationale, la période de la Ligue.

Pour que vous puissiez voir plus clairement et suivre avec plus d'attention la démonstration que je veux vous faire, il faut d'abord rappeler brièvement la chronologie du XVIe siècle.

Quand Martin Luther afficha ses thèses et inaugura sa révolte contre l'Église, en 1517, François Ier était roi de France. Il mourut en 1547. Son fils Henri II lui succéda de 1547 à 1559. Il avait épousé Catherine de Médicis. Après lui régna moins de deux ans son fils François II mort en 1560. Son frère Charles IX gouverna la France de 1560 à 1574. Mort sans enfant, il a pour successeur son frère Henri III qui règne de 1574 à 1589. C'est deux ans après son avènement au trône, en 1576, que se forma la Ligue ou Sainte-Union, confédération des forces catholiques pour résister aux protestants.

Avec l'état d'esprit libéralisant qui règne dans les meilleures familles à l'heure actuelle, nous sommes très mal préparés pour comprendre la Ligue. On nous a tellement répété que la question de religion était une question purement personnelle, que nous avons fini par le croire. On nous a montré des catholiques menteurs, voleurs, débauchés et des protestants d'une honnêteté et d'une rigidité de mœurs exemplaires. Et nous en avons conclu qu'en définitive la religion ne signifiait rien, qu'elle était une question d'appréciation, purement relative, que toutes les croyances étaient respectables, et que censurer une religion différente de la nôtre était la marque d'un esprit étroit et rétrograde. Donc,

Digitized by Google

pratiquement, toutes les religions sur le même plan, au choix de chacun, exactement comme les différents styles d'architecture, le roman sombre ou le gothique flamboyant. — Nous n'avons pas su faire la distinction entre la croyance et la personne. Si un catholique agit mal, ce n'est pas parce que catholique, mais parce que mauvais catholique, car aucun article de la religion ne l'autorise à mal agir, tout au contraire. Le protestant honnête ne fait qu'observer la loi naturelle ; et ce qu'il y a de bon dans le protestantisme vient de la religion catholique d'où il a été tiré. N'oublions pas, par exemple, que le repos dominical dont les protestants sont si rigides observateurs, et que tant de catholiques profanent, était de précepte avant Luther et Calvin. Aussi je dirai à ces catholiques inconséquents avec leur foi, la parole que Notre Seigneur adressait aux Pharisiens : « Il fallait faire ceci et ne pas omettre cela ». — Mais voici un point essentiel où vous allez voir l'abîme qui sépare le catholique d'avec le protestant. Nous autres, nous croyons qu'à la messe le Christ est présent réellement avec son corps, son sang, son âme et sa divinité sous les apparences du pain et du vin. Ce qui frappe nos yeux, la couleur, la forme, le goût, ne sont que de simples accidents : en réalité nous avons là sur l'autel le corps et le sang du Fils de Dieu, dans l'état d'immolation. Pour le protestant il n'y a là qu'un signe, un symbole, c'est du pain et du vin, pas autre chose, le renouvellement de la cêne du Jeudi Saint, le pur mémorial d'un geste du Christ avant sa passion, moins qu'une photographie qui reproduit au moins les traits de l'ami absent. Donc pour lui, le catholique qui adore l'hostie consacrée est un idolâtre, puisqu'il prend pour le Fils de Dieu un peu de pâte cuite ; c'est un être de même nature que les fétichistes qui prennent pour Dieu un objet purement matériel ; donc le catholique qui s'abuse à tel point, qui s'abaisse à un tel degré, est un être inférieur, incapable de s'élever à la vraie philosophie, un être qu'il faut traiter avec une pitié méprisante. D'où, supériorité essentielle du protestant, c'est un libéré de la superstition romaine, un homme conscient et pensant par lui-même.

Vous avez saisi. Et ce que j'ai dit pour l'Eucharistie, je pourrais le redire pour tous les autres dogmes que nos frères séparés rejettent. Eh bien, dites-moi, peut-on mettre sur le même pied d'égalité ceux qui croient le Christ présent sur l'autel ou ceux qui nient sa présence ? Le oui et le non peuvent-ils être vrais en même temps ? Est-ce nous qui avons tort, ou bien est-ce eux qui ont raison ?

Digitized by Google

Une croyance ne peut pas rester dans l'esprit, à l'état abstrait, elle doit se manifester par des faits, elle veut devenir une vie. D'où le besoin de culte et de propagande innée à toute croyance pour constituer une religion. — N'allons pas croire que deux croyances opposées puissent aller chacune leur chemin sans se heurter, ceci ne s'est jamais vu. La neutralité n'est qu'un mot, elle n'existe que sur le papier.

Un fils peut-il rester indifférent lorsque sous ses yeux on injurie sa mère ? Un mari peut-il rester indifférent lorsqu'en face de lui on attaque son épouse ? Les Français ont-ils pu demeurer indifférents lorsque la France a été envahie en août 1914 ? Rappelez-vous notre état d'esprit pendant ces longues années de la guerre. Avons-nous eu une attitude de libéraux? Avons-nous admis qu'il était licite aux Allemands de s'emparer des villes, de piller les maisons et les usines, de détruire les cathédrales et d'outrager les femmes françaises ? Nous avons regardé comme des traîtres ceux qui essayaient de pactiser avec l'ennemi, et nous avons estimé qu'il n'y avait qu'une sanction contre eux, les fusiller vivement pour les empêcher de nuire et imprimer aux autres une crainte salutaire.

Or, voilà exactement l'état d'esprit de la Ligue : conserver la France catholique en concentrant toutes les forces conservatrices contre ceux qui voulaient détruire le culte, piller ses partisans et s'enrichir de leurs dépouilles. Nous avons vu les actes de brigandage et les atrocités commis contre les religieux et leurs églises ; ayons toujours ces horreurs présentes à l'esprit lorsque nous entendrons raconter les représailles exercées par les Ligueurs.

Donc, par l'édit de Beaulieu, 6 mai 1576, le roi avait autorisé le culte protestant dans toutes les villes et lieux du royaume, sans restriction de temps et de personnes, sauf à Paris. Les religionnaires recevaient huit places de sûreté ; des chambres miparties seraient instituées dans chaque Parlement. Dauville, un protestant, gardait le gouvernement de Languedoc. D'autres grands chefs recevaient en apanage l'Anjou, la Touraine, le Berry, etc. Les catholiques en étaient fort mécontents, car l'erreur n'a pas de droits.

Une ligue se constitue à Péronne en Picardie. Au nom de la Sainte Trinité, l'association des princes, seigneurs et gentilshommes catholiques se proposait d'établir la loi de Dieu en son entier, remettre son saint service selon la forme de l'Église catholique, apostolique et romaine ; de conserver le roi en l'état, splen-

Digitized by Google

deur, autorité, service et obéissance qui lui sont dus par ses sujets, mais avec protestation de ne rien faire au préjudice de ce qui sera ordonné par les États généraux. Il fallait en outre restituer aux provinces du royaume les droits, franchises et libertés, tels qu'ils étaient du temps du roi Clovis, premier roi chrétien, et encore meilleures et plus profitables si elles se peuvent inventer. Tous les catholiques des villes et villages seront avertis et sommés secrètement d'entrer dans la dite association, de se fournir d'armes et d'hommes pour l'exécution d'icelle. Ceux qui refuseront de s'enrôler seront regardés comme adversaires. La ligue exigeait des affiliés un engagement ferme et éternel sans pouvoir se dédire, prompte obéissance et service au chef qui sera député.

Le duc de Guise qui s'était signalé contre les Huguenots à la bataille de Dormans fut mis à la tête de la Ligue. Sa popularité ne fit que gagner et s'étendre. On l'accusait d'aspirer secrètement au trône. Le roi Henri III en prit ombrage, le fit assassiner avec son frère le cardinal, le 23 décembre 1588. A partir de ce moment la ligue entra dans sa période d'acuité. On peut dire que tous les Cordeliers de France firent plus ou moins partie de la Ligue. Mais parmi eux il faut relever plusieurs physionomies marquantes. François Feuardent (1), originaire de Coutances, tient le premier rang. Docteur de Paris, prédicateur entraînant, gardien du Grand Couvent de 1590 à 1593, il est à la tête d'un groupe qui obtient de la Faculté de théologie, après le massacre de Blois, un décret déclarant Henri III déchu du trône, et autorisant à prendre les armes contre lui. Au couvent des Cordeliers de Paris la statue du roi a la tête coupée, exactement comme à l'Armistice furent décapitées les statues des trois derniers empereurs d'Allemagne à l'hôtel des Postes de Strasbourg. Je laisse à penser la surexcitation des esprits contre le tyran dont la vie immonde faisait scandale. De plus, il avait fait alliance publiquement avec son cousin Henri de Bourbon, roi de Navarre, huguenot avéré, et ce dernier acte avait porté le comble à l'exaspération. Il avait été chassé de Paris et le 1er août 1589 il tombait sous le poignard d'un jeune jacobin, Jacques Clément. Cet acte de fanatisme, qui nous fait horreur aujourd'hui, fut accueilli avec des transports d'enthousiasme. Jacques Clément, massacré par les gardes du roi, fut regardé comme un martyr et invoqué comme un saint.

(1) WADDING-SBARALEA, *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1806, p. 79, 253. — CH. LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841, p. 49, 146, 160, 185, 186.

Digitized by Google

A Orléans, frère Maurice Hilaret (1) combattit le bon combat pendant vingt ans, de 1571 à 1591. Depuis 1576 il s'attaqua particulièrement à Henri III, le montrant « cruel comme Néron », « hypocrite et trompant le peuple, comme Numa Pompilius ». Le voyez-vous, disait-il, ce débauché, avec ses courtisans efféminés, ses *mignons* ! Il ne prendra pas conseil d'hommes sages et prudents, comme Roboam il n'écoutera que de jeunes étourdis. Ah ! il prétend que le royaume lui appartient par droit de naissance ? Mensonge, erreur, un seul est né roi, Jésus-Christ. Tous les autres ont été constitués rois par la nation. Et quand la nation juge à propos de leur retirer le pouvoir, elle ne fait qu'user de son droit. Henri de Valois ne prend pas le parti de la religion catholique, il accorde des privilèges aux huguenots, qu'il soit déchu du trône !

C'est dans ces termes violents que le cordelier haranguait son auditoire. Le roi fut ému de tels discours. Il fit venir le moine au palais en compagnie d'un autre ligueur, Hugues Burlart. Maurice Hilaret l'intimida-t-il par son intrépidité ? Nous ne savons. Toujours est-il qu'Henri III renvoya Hilaret et fit enfermer Burlart. Le duc d'Epernon, un *mignon* du roi, lui dit indigné : « Tous les deux sont des prédicateurs factieux, vous auriez dû renvoyer celui-ci et mettre le cordelier en prison ». Ceci se passait en novembre 1587.

La popularité d'un homme porte toujours ombrage. Les protestants ne pouvaient souffrir la sympathie universelle dont les Orléanais entouraient leur orateur. Ils gagnèrent les officiers du roi et firent publier dans les rues de la ville qu'un édit en date du 30 décembre 1587 prescrivait aux prédicateurs « le silence en matière d'État ». Ordre fut donné à Maurice Hilaret de cesser ses discours politiques. A cette interdiction s'ajoutèrent des propos obscènes, des couplets orduriers que les novateurs triomphants allaient chantant contre le cordelier. Lui ne s'émut pas outre mesure de ce nouvel orage, il savait que la fonction de prédicateur est une grande dignité où il faut s'attendre à supporter beaucoup de jalousie et de malveillance pour le nom de Jésus. Quand parfois il se sentait troublé par tous ces bruits, il se disait à lui-même : Est-ce qu'à cause des menaces des méchants je m'abstiendrais de prêcher ? Malheur à moi si je ne parle pas, *Vae mihi, quia tacui* ! Pas plus aux prédica-

(1) ANTOINE DE SÉRENT. *Nostre Maistre « Frère Maurice Hilaret » cordelier ligueur d'Orléans* (1539-1591), dans *Etudes franciscaines*, t. XV, 1906, p. 422-442.

Digitized by Google

teurs qu'aux évêques il n'est permis d'abandonner le troupeau confié à leurs soins pour fuir les mauvais traitements des hérétiques. La vérité de l'Évangile n'a-t-elle donc pas par elle-même assez de force pour déjouer les ruses et les ambiguités de l'erreur ? Pour ce qui concerne « les matières d'État » on n'a pas le droit de dissimuler la vérité, peu importe l'opposition *indécente* des puissants du jour !

Telle était l'énergie de caractère de ce franciscain. Lorsque Henri III fit assassiner traîtreusement les Guises au château de Blois, en 1588, il y eut dans le peuple redoublement de colère contre le tyran. Les catholiques pleurèrent les chefs de la Ligue. Un historien d'Orléans parle des « pompes et oraisons funèbres faites à la mémoire des princes de Guise, même que dans l'église des Cordeliers d'Orléans, à main droite en entrant, proche le maître-autel, l'on fit tailler dans la muraille deux images de bas-relief se jetant hors du plan, étant peintes en face avec clarté, représentant le cardinal et duc de Guise. Parce que les vieilles femmes et enfants commençaient à les révérer et honorer comme s'ils étaient saints, y faisant baiser leurs chapelets ; les officiers de la justice les firent ôter » (1589).

Après la mort d'Henri III, 1er août 1589, la cause du roi de Navarre, héritier présomptif du royaume, gagnait de plus en plus. Ses reparties pleines d'à propos, sa générosité devenue proverbiale lui conciliaient bien des cœurs. Les magistrats d'Orléans se laissèrent gagner, eux aussi, et persuadèrent secrètement au peuple de se tourner du côté d'Henri de Bourbon. Frère Maurice Hilaret l'apprend, et bien que retenu à l'infirmerie par une grave maladie, il saute aussitôt de sa couche, se rend à l'église Saint-Pierre, monte en chaire quoique péniblement, et, comme autrefois le prophète Elie reprochant aux Israélites leur incroyable légèreté, il se met à vociférer :« Jusques à quand clocherez-vous entre deux partis ? » Par cette impétueuse sortie il ranime le peuple déjà fortement ébranlé par les mauvais conseils, relève son espérance, et la foule se retire avec de tout autres sentiments. Un seul discours suffit à ramener les esprits depuis longtemps importunés par les paroles séductrices des opportunistes.

Il connaissait trop le cœur humain pour savoir que les paroles ne suffisent pas pour retenir le peuple dans le devoir. Pour combattre un ennemi qu'on coudoie tous les jours, ils faut de l'organisation et une forte discipline. De concert avec quelques vail-

Digitized by Google

lants catholiques, il fonda une association active pour défendre la foi menacée par l'union avec les Royalistes, partisans du Béarnais. Laissons un historien orléanais nous dire de quel œil les adorateurs de Soleil Levant virent l'entreprise du moine ligueur.

« Durant ces troubles, quelques habitants d'Orléans, poussés d'un zèle qui n'était point selon la science, formèrent une certaine confrérie qu'ils appelaient du Saint Nom de Jésus, pour s'unir mieux par ensemble et se fortifier les uns les autres à défendre la Religion catholique. Frère Maurice Hilaret, religieux cordelier, célèbre prédicateur de son temps, était le principal auteur et directeur de cette nouvelle dévotion établie sans autorité légitime, étant contredite par l'évêque et par tous les plus sages et judicieux du clergé, d'autant que sous prétexte de religion elle tendait insensiblement à une espèce d'anarchie contraire à l'État et au bien de la République.

Ceux qui s'enrôlaient dans cette confrérie, qui se nommait aussi du petit Cordon, faisaient serment d'obéir en tout et partout à leurs supérieurs, et s'assembler en quelque lieu que les dits supérieurs aviseraient être bon, soit de jour, soit de nuit, et avec armes, pour exécuter promptement leurs commandements, sans épargner ni leurs moyens ni leurs vies, et sans pardonner parents, amis et alliés ou autres, de quelque qualité ou condition qu'ils fussent, qui s'opposeraient à la cause de Dieu, et à la conservation et avancement de la Religion catholique, apostolique et romaine. — Cette confrérie avait été établie à Orléans, à l'imitation d'une autre semblable érigée à Paris en l'église de Saint-Gervais et en quelques autres églises, et parut en ses commencements avec ferveur sous un spécieux prétexte de la défense de la Religion catholique...

[Les associés] composèrent au commencement un corps assez considérable, firent diverses assemblées de dévotion et processions en l'église des Cordeliers, et contribuèrent de leurs facultés pour l'entretien de leur dessein. Les riches et aisés donnaient deux écus d'entrée, et la huitième partie par mois ; les simples bourgeois devaient bailler demi écu d'entrée, et la huitième partie par chacun mois, et les autres qui avaient peu de moyens ne donnaient que quinze sols d'entrée, et douze deniers par mois. Ceux qui étaient du tout pauvres et néanmoins reconnus pour bons catholiques par les députés que cette confrérie avait en chaque quartier de la ville, étaient enrôlés gratuitement en la même confrérie, quand ils s'y présentaient, pourvu qu'ils fus-

Digitized by Google

sent prêts d'exposer leur vie pour la cause de Dieu et la défense de la vraie religion... »

L'historien d'Orléans, qui écrit au début du règne de Louis XIV, n'a pas connu la Ligue. Lui et ceux de son temps ne voient qu'une conjuration antipatriotique dans « cette confrérie du petit Cordon, de laquelle s'aidait le roi d'Espagne pour savoir et favoriser les plus conjurés ; mais les plus notables et bons habitants s'opposèrent et résistèrent à cette confrérie qui fut désavouée par M. de l'Aubespine, évêque d'Orléans, MM. du clergé et des officiers de la ville. » — Nous ne prétendons pas justifier tous ce qu'a fait la Ligue, elle a eu des excès regrettables ; il ne faut pas oublier non plus que si un parti, chrétien et national comme celui-là, veut vivre et arriver à un but, il doit se défendre énergiquement contre ses adversaires. Surtout ne raisonnons pas avec nos idées actuelles quand il s'agit de l'épiscopat. Les moines ligueurs savaient qu'en Angleterre tous les évêques avaient sombré dans le schisme, à part quelques-uns, et qu'en France beaucoup étaient suspects.

L'historien orléanais continue ses doléances : « Notre évêque Jean de l'Aubespine fut notoirement et notablement offensé par les entreprises et les paroles de frère Maurice Hilaret, tant en cette confrérie qu'en plusieurs autres occasions. Car en ce temps-là quelques prédicateurs étrangers réfugiés à Orléans, abusant avec véhémence du pouvoir de parler en public, pour exhorter le peuple faisaient des invectives contre ce bon évêque, et contre les curés et autres bons prédicateurs de la ville, appelant chiens muets qui ne pouvaient aboyer, et disant semblables injures, ajoutant qu'il n'y avait que quelque peu de bons prédicateurs qui étaient les vrais mâtins de la bergerie, entendant parler de ceux qui fomentaient le parti de la confrérie du nom de Jésus, et publiant hautement qu'il n'y avait que ceux qui étaient de la dite confrérie qui fussent gens de bien et catholiques zélés. Bref, ces prédicateurs indiscrets ne pouvant être contenus dans leur devoir par les avertissements de l'évêque, il fut contraint de leur défendre la prédication. Après cette défense ils ne délaissèrent pas d'exciter le peuple contre l'évêque et le clergé, et émurent tellement la populace... qu'ils s'en vinrent à la foule au logis de l'évêque, lequel averti de cette sédition se sauva par un jardin qui était prochain dans la maison de Charles de Baillon, chanoine et archidiacre de Beaugency. — Maurice Hilaret mourut le 31 décembre 1591 et eut un enterrement abso-

Digitized by Google

lument triomphal dont nous connaissons tous les détails, preuve qu'il jouissait de l'estime publique.

Jean Porthaise, ancien provincial de Touraine-Pictavienne (1), était théologal de Poitiers en 1589 et l'un des principaux ligueurs. Ses sermons représentent les doctrines des municipalités de provinces. L'orateur n'est pas au centre même de la Ligue, il n'a pas les passions des Seize et les Halles à satisfaire. L'échevinage de Poitiers ne demande pas les mêmes précautions populaires que la turbulente municipalité parisienne.

Nous avons cinq sermons de lui imprimés en 1594 pour prouver que la conversion de Henri IV est simulée et manque de sincérité. Après avoir raconté la prétendue abjuration du Béarnais à Saint-Denis, il fut mené dit-il « devant le grand autel, derrière lequel il se confessa à l'archevêque de Bourges, si succinctement que jamais on ne vit une confession plus courte... Cette absolution nous est suspecte. Or, quant à moi je ne m'en tiens pas satisfait. Mais je dis que telle pénitence et absolution est invalide, inefficace pour avoir acquis droit à la couronne de France. Aucun fidèle ne doit s'en émouvoir pour changer de parti, jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait prononcé, et que les ecclésiastiques, les nobles et le peuple catholique du royaume, qui y ont intérêt, soient ouïs en leur droit, car alors en conscience nous céderons et obéirons, et non autrement. »

« Or aujourd'hui, continue-t-il, la difficulté de celui qui se présente pénitent au Saint-Siège, pour obtenir absolution, est grande. Car, premièrement il n'a pu être révoqué de son hérésie, dont on a été contraint, pour sauver les autres et l'empêcher de nuire davantage, de l'excommunier solennellement. Et ayant été ci-devant paternellement absous, il rechut. Et protesta qu'il n'avait abjuré l'hérésie et embrassé la religion catholique, que par crainte de la Saint-Barthélemy, 1572. Et considéré à présent qu'il n'a requis absolution que sur l'instant que l'on voulait nommer un roi catholique, pour assurer tous hérétiques et leurs fauteurs. Ce n'est pas sans raison que l'on diffère son absolution jusqu'à ce que par effet il ait montré contre les hérétiques et envers l'Église, par singuliers bénéfices, combien il est catholique. Car, aller à la messe, faire le signe de croix. sont signes communs aux bons et mauvais, et aux hypocrites et gens de bien; mais

(1) WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1906, p. 150 ; SBARALEA. *Supplem. ad. Script. O. Min.*, Rome, 1921, p. 119 ; LABITTE, *Op. cit.*, p. 206-215, 245.

Digitized by Google

réprimer les hérétiques, arrêter le cours de la vente du bien de l'Église, faire garder en effet ses promesses aux catholiques, laisser l'entière nomination des dignités ecclésiastiques à l'Église, comme S. Louis, est argument d'être catholique. Ce qu'il faut montrer par œuvres semblables. — Qui est le seul catholique, quelque bon droit qu'il ait eu, qui a gagné son procès à Tours, s'il a été contraint d'y plaider ? — La pénitence que l'on offre à présent engendre scrupule et défiance...

« Personne ne doit obtenir l'absolution ecclésiastique s'il n'est vrai catholique et digne pénitent. Or celui qui n'extermine point le faux service de Dieu, ou l'hérésie de ses terres, n'est point vrai fidèle. Et attendu que jusqu'ici le pénitent prétendu a autant ou même plus avancé l'exercice de l'hérésie que de la religion catholique ; qu'il a autant ou même plus avancé aux offices, dignités et gouvernements, les hérétiques que les catholiques. On ne peut dûment le tenir pour entier catholique.

« Or, voyons s'il est vraiment pénitent catholique. Ne baille-t-il pas les bénéfices, offices, dignités et gouvernements aux huguenots ? N'a-t-il pas ôté l'abbaye de Saint-Maixent au vrai titulaire pour la conférer à Parabère huguenot ? N'a-t-il pas préféré le gouvernement de Thalmond, sieur de Saint-Etienne, en la collation de l'abbaye de Fontenelle, à tous autres ? Les huguenots ne sont-ils pas avancés aux plus belles charges et dignités de ce royaume ? Tant s'en faut que les ministres huguenots soient chassés et empêchés de prêcher, qu'ils sont gagés et salariés en partie des bénéfices de l'Église, en partie des décimes et en partie des tailles. S'il est pénitent catholique, pourquoi veut-il que son procureur vende et aliène le bien de l'Église, sans y appeler les Ecclésiastiques que y ont intérêt ? S'il est vrai pénitent, vrai roi de justice, pourquoi endure-t-il que ses trésoriers, comme à Parthenay, prennent les décimes deux fois, s'ils peuvent? etc.

« Or, il est notoire que le chef des huguenots a été baptisé à la catholique, tenu sur les Fonts par le cardinal de Bourbon, et a vécu assez longtemps catholique ; et puis il est devenu calviniste, chef des brûleurs d'églises et des tueurs de prêtres. Et après il a abjuré son hérésie et a fait profession de la religion catholique, où il a persévéré quatre ans. Finalement l'an mil cinq cent septante six, il est retourné à son vomissement où il a persévéré jusqu'à présent, quelque prière et remontrance qui lui ait été faite, et souvent réitérée par les catholiques. »

Digitized by Google

Dans son sermon sur l'arrêt rendu à Tours, le 5 août 1591, contre l'excommunication du Béarnais, le P. Porthaise soutient hautement la puissance du Siège apostolique contre les soi-disant libertés de l'Église gallicane. « Nous disons qu'un hérétique, homme changeant, relaps, et dangereux en ses promesses qui sont périlleuses, est justement privé par l'Église de toutes dignités, droits et prééminences qu'il étend sur les catholiques, et que ceux qui tiennent le contraire sont semblables aux courtisans mondains, déférant plus à la chair et au sang, qu'à Dieu, à son Église et à l'exaltation de la foi. Ils l'ont bien montré à Tours, en lacérant et brûlant la bulle du Souverain Pontife. Pour connaître l'iniquité de l'arrêt porté contre la bulle, il faut noter avec l'Apôtre *que toute âme est sujette aux puissances supérieures*. Dans les choses terriennes et politiques, tout homme, même apôtre et prophète est soumis au prince temporel; mais aussi tout homme, soit roi ou empereur,est sujet à la censure ecclésiastique, en ce qui est du spirituel. Or, maintenant il est question du jugement de l'hérésie et de l'hérétique, ce qui est purement spirituel. Donc notre Saint Père en a légitimement jugé ainsi ; aussi la question est du temporel, en tant qu'il doit servir au spirituel, et être réglé par les saints canons et prélats de l'Église. Et attendu qu'il n'y a en ce monde aucune puissance supérieure, ni égale, il s'ensuit que l'arrêt donné à Tours le 6 d'août 1591 est nul et abusif. » — Plus haut, le théologal de Poitiers a traité Henri IV de tueur de prêtres. Il avait en vue le prieur des Dominicains de Paris que le roi fit écarteler et le provincial des Franciscains de Touraine, le P. Jessé, qu'il fit pendre. Le provincial avait organisé la Ligue à Vendôme et avait pris la direction d'un vaste complot qui se trouva déjoué. A la prise de Vendôme, Henri IV fit grâce à tous, sauf au cordelier. Vous avons la brochure publiée à cette date de 1589 par l'imprimeur de la Ligue et qui relate les derniers moments du P. Jessé. Voici les passages saillants.

« ... Cest ensanglanté lors Henri IV envoya au Monastère des frères Cordeliers, le Mareschal d'Aumont et le grand Prevost Richelieu, les cognoissant aussi cruels comme soy-mesme, où estans demandèrent si Monsieur Iessé (qui estoit provincial et personne publique, et Docteur tres renommé) y estoit : on leur dit le voylà. Comment Monsieur Iessé, dit d'Aumont, vous ne faites semblant de me voir et ie suis votre amy. Monsieur, respondit-il, excusez-moy ie n'avois ietté ma veuë sur vous, ie

Digitized by Google

vous remercie dequoy vous estes mon amy. Lors Richelieu commanda qu'on luy gardat bien ledit Iessé, et le bailla en garde à quelques satellites. Se voyant ainsi environné de loups, il se recommanda à Dieu prenant résolution de mourir, et retourna à confesse à un de ses frères, qui s'attendoient tous mourir avec leur pere provincial, et avoient quelque crainte de la mort, principalement qui est forcée et advancée, mais leur pere provincial Iessé en faisait peu de conte, et leur remonstroit car (c'estoit une fontaine de science, et un S. Chrysostome en prédication) Quoy mes enfants ! Qu'avez-vous à vous contrister ? Vous devriez tous avec moy louer Dieu. N'etes vous pas resoluz a mourir ? N'est-ce pas la mesme cause pour laquelle les bienheureux Martyrs sont morts ? Serons-nous les premiers endurans pour Jesus-Christ ? D'autres ne nous précèdent-ils pas en paradis, qui ont esté meurtris des tyrans ? O que Dieu nous fait belle grace aujourd'hui, de nous appeller à luy par le chemin du martyre ! C'est un second baptême pour laver nos pechez, prenons patience courageuse, garnie de confiance et nous serons certains d'avoir ce que Jésus-Christ a promis à ceux qui feront peu de cas de leur vie, pour soutenir son nom. Et les encouragea tous si bien qu'ils estoient resoluz d'endurer le martyre avec luy : Tost apres on luy vint dire que le Roy le demandoit : il faut aller, dit-il : lors il dit adieu a ses frères qui fondoient en larmes, se mettans à genoux pour recevoir sa derniere benediction, mais tout cela n'esmeut pas les tyrans, et ne voulfirent jamais permettre, que l'un de ses freres qui l'avoit ouy en confession dernière (qui apres dit aux autres, qu'il avoit plus profité pour la reformation de sa conscience en la confession de ce grand personnage, qu'il n'avoit fait en sa vie, combien que le dict Religieux fut docte et pieux) allast pour accompagner, où on le vouloit mener. Le faisans donc cheminer seul, non vers le roy, ains a la place commune, là où on fait mourir les malfaicteurs, le bourreau se saisit de la personne, luy liant les mains et mettant la corde au col, sans avoir esgard à l'ordre de prestrise, ne à son habit de religieux, ne à la charge de provincial, ne regardant l'homme tant signalé, comme il estoit et renommé non seulement en France, mais aussi entre les estrangers. On le fit ainsi monter l'eschelle, qui luy servit d'une chaire pour faire sa dernière predication, laquelle fut tant belle et docte, que ceux qui le faisoient mourir furent contraints de plorer. Je laisse à penser quel creuecœur avoient les gens de bien de voir ainsi traicter un

Digitized by Google

tel personnage. Son sermon estant terminé, et ayant leu luy-mesme son pretendu procez fait à Tours, et sollicité par ce petit fleau de l'Église, le Cardinal de Vandosme, il fut pendu avec son habit de Religieux, et le fit au fort languir, car on ne l'estrangla si tost qu'il fut jetté. Le corps demeura au gibet depuis le Dimanche trois heures, iusques au Mardy matin, en derision de l'Église et de l'habit de sa religion. Helas ! helas, Messieurs les Catholiqnes François, de Paris, de Bourdeaux, de Tours, de Poitiers, de Beauvois, de Senlis, d'Orléans, d'Angoulesme, de Chartres, de Meaux, etc. eussiez vous jamais pensé qu'un tel homme que vous avez ouy tant de fois en predications et discours particuliers, nous annonçant la parole de Dieu, fust quelque jour pendu ? Mais vous estes trop advisez et bons Catholiques, pour ne reputer ceste mort à honte, car il vous a enseignez autresfois, que la croix où à enduré Jésus-Christ, n'estoit scandale qu'aux Iuifs qui l'avoient crucifié, et noa aux gens de bien. Ce luy est donc honneur envers vous, car il a confirmé par son sang et mort, ce qu'il vous a autrefois enseigné de croire.

Or ce pendant que se faisoit ceste tant damnable execution, les autres enragez couroient par le Monastère desdits frères Cordeliers pour les tailler en pieces, ce que fit un Gascon, l'un des dragons du cruel tyran, estant monté vers les chambres des religieux, il en rencontre un qu'il couppa en pieces à coups de coutelas, et les autres sont prisonniers pour estre penduz... » (1)

En dehors de ceux qui vivaient à Paris et dans les villes nous avons un cordelier ligueur qui par dévouement avait accepté de desservir une paroisse dont personne ne voulait, comme étant de trop petit bénéfice : Le Lude, en Anjou. Ce cordelier s'appelait Yves Magistri, (2) originaire de Laval. Nous connaissons par un procès qui lui fut intenté à Tours, qu'à lui seul il tenait tête aux hérétiques de l'endroit et entretenait le feu sacré chez ses catholiques. Il fut donc accusé d'être de la Ligue et d'avoir fait chanter vigiles des morts à neuf leçons un jour de fête, et trois grand'messes en son église, et en outre, fait une oraison funèbre, pour le repos des âmes de messieurs le cardinal et duc de Guise massacrés à Blois. Item, comment il avait fait un grand nombre de processions pour la Sainte-Union, et à la fin d'icelles qu'il

(1) *Les cruaultez commises contre les catholiques de la ville de Vansdome par le Roy de Navarre*. Paris, chez Rollin Thierry, imprimeur de la saincte-Union. M. D. LXXXIX. — Bibli. nat. Lb 35/152.

(2) ANTOINE DE SÉRENT, *Yves Magistri*, dans *La France franciscaine*, Amiens, 1921, t. IV, p. 324-360.

Digitized by Google

fit les pieds nus, avec son cjergé et autres de la paroisse, il commanda, comme s'il eût été évêque, que chacun eût à se confesser et à communier, afin que Dieu donnât la victoire à l'Union, et encore que ce fût le jour de Pâques, mais seulement un simple dimanche.

D'après l'official d'Angers « qui hait mortellement les ligueurs, ainsi que son évêque, Charles Miron », — le cordelier du Lude aurait avancé que ledit évêque d'Angers et son official ne pouvaient, sans grande offense de Dieu, tenir le parti du roi Henri de Bourbon, ni envoyer d'excommunications dans les paroisses pour découvrir qui était de la Sainte-Union... Item, il avait appelé les partisans du défunt roi et du roi actuel, hérétiques, fauteurs d'hérétiques, prêchant que ceux qui les suivaient à la guerre contre les Ligueurs se damnaient s'ils mouraient dans un tel état. Item, on l'a entendu dans ses sermons exciter le peuple à prendre les armes pour le parti des ligueurs, duquel parti il se déclarait être, et auquel il désirait vivre et mourir, excitant chacun à en faire autant, et disant en pleine chaire que s'il avait la force et l;habitude de porter les armes, il ne serait pas des derniers à les porter, et non pour un autre parti que pour la Ligue, attendu qu'elle embrassait l'honneur de Dieu et l'entretien de sa sainte foi et religion catholique, apostolique. Item le dit cordelier aurait porté lettres et paquets de certains ligueurs à Paris et en d'autres villes. Item il aurait été trouver l'armée de la Ligue pour y donner avertissement contre l'armée du roi pour découvrir ses forces. Item le dit cordelier aurait donné avis et envoyait lettres et messagers en la ville du Mans, à Monsieur et Madame du Bois-Dauphin, et auparavant la reddition d'icelle, et aurait été en icelle, et à la Ferté-Bernard, à Chartres et ailleurs, pour y faire des menaces et pratiques contre l'autorité et service de notre roi Henri quatrième de ce nom. Le document est daté du 25 mai 1590. Par décision du tribunal de Tours, le mobilier du pauvre moine fut vendu à l'encan et ses manuscrits brûlés. Il ne resta au malheureux que son habit et son bréviaire. Bien plus il fut condamné à faire amende honorable, la tête nue, la torche au poing, le cordeau au col, en chemise et les pieds nus, pour en tel équipage demander pardon à Dieu, au roi et à justice, et à son seigneur et dame du Lude. Et puis après être pendu et étranglé, et avoir la tête tranchée pour être mise sur un pan, au bout des ponts du Lude. Si le pauvre homme n'eût été assisté de Dieu et de quelques amis, le bailli et les héré-

Digitized by Google

tiques du Lude eussent fait exécuter la sentence ... Le libelliste conclut mélancoliquement : « Autant vous en pend à l'œil, ô pasteurs et bons catholiques de France, si vous n'y remédiez autrement, et plus vivement que vous n'y donnez ordre à pré sent. »

On concçoit bien que le bouillant cordelier n'avait pas tardé d'être signalé aux autorités royales, mais on ne sera peut-être pas fâché d'apprendre à quels moyens recouraient ses adversaires pour forger des preuves contre lui.

Un officier du parti de Henri IV s'en alla à confesse au P. Magistri, le samedi de Pâques 1589, lui avoua qu'il était royaliste et non ligueur, et prêt à monter à cheval pour son parti. Le moine lui remonta le bon droit de la Ligue et lui signifia que s'il mourait au service du roi il serait damné sans nul doute,car la Ligue embrassait l'honneur de Dieu, l'entretien de la foi catholique, le soulagement et repos du pauvre peuple et de l'état de la France, ce qu'on ne trouvait pas au parti royal. — Vraiment, fit le gentilhomme, est-ce bien possible ? — « Parfaitement, répliqua le P. Magistri, car s'il en était autrement je vous tromperais, et la Sorbonne de Paris, et le pape nous décevraient tous ensemble, puisqu'ils ont autorisé le parti de la Sainte-Union des catholiques de France. Si vous voulez l'absolution, il faut me promettre d'abandonner le parti du roi et de prendre du service dans la Ligue. » L'autre n'en fit rien et alla raconter le tout à Messieurs du Parlement de Tours pour lui faire raison de ce cafard de moine qui voulait le rendre ligueur au lieu de le confesser. — Un ami à qui il avait redit la même chose le reprit d'avoir révélé ainsi sa confession dont le sceau était réciproque. — « Bah ! dit l'autre, est-ce à un confesseur de se mêler des affaires d'État ? Il n'a qu'à prêcher son Évangile et à absoudre ses pénitents. D'ailleurs, pour dire la vérité, je n'avais pas tant le désir de me confesser que de découvrir si ce beau moine de curé était aussi ligueur qu'on l'affirme. Or, l'ayant vérifié, je vous assure que l'affaire fera du bruit. » Et ce fut vrai.

Le secrétaire d'état d'Henri IV, le sieur de Beaulieu, passant par le Lude, voulut, lui aussi, s'assurer de la mentalité du cordelier, et comme un homme fort préoccupé, lui expose ses tortures de conscience : « Est-il permis d'aller à la guerre pour le service de son roi ? » « Oui, répondit le moine, pourvu que la guerre ne soit faite contre Dieu, le salut de notre âme,et la justice due au prochain, comme est celle du roi Henri de Bourbon. » — « Je

Digitized by Google

suis très satisfait, répliqua le secrétaire, je n'en demandais pas davantage, et je vous assure sur ma foi que vous en entendrez parler, maître moine ». Et de fait, dit notre auteur, le pauvre curé a été plus recherché pour être de l'Union, que s'il eût été faux-monnayeur ou assassin.

Dans un autre endroit, l'écrivain nomme les prédicateurs les plus en vue de la Ligue et s'adresse ainsi à ses lecteurs : « Si nous n'ajoutons foi à ce qui a été dit plus haut, aux salutaires remontrances de Mgr le légat, à celles des Révérendissimes évêques d'Asti et de Senlis : messieurs Panigarole et Rose, et messieurs Christin, Guincestre, Luquin, Boucher, Dom Bernard feuillant, Prévost, Garnier cordelier, Porthaise, Hilaret, Magistri de Laval, Benedicti et autres doctes et excellents prédicateurs, tout malheur nous en arrivera. » — Nous trouvons dans le même ouvrage un téloignage qui corrobore notre thèse des moines ligueurs, thèse qui d'ailleurs n'a jamais été contestée. « Un jour, raconte-t-il, un ligueur passant par le Lude, contrefaisait le royaliste, des notables lui dirent que si les villes de l'obéissance du roi Henri de Bourbon ne prenaient exemple sur eux, en chassant cette canaille de prêcheurs besaciers qui ne font qu'exciter le peuple à sédition et rebellion, elles n'auraient jamais la paix et ce serait toujours à recommencer. — Qu'entendez-vous, leur dit-il, par cette canaille de besaciers ? — C'est, lui fut-il répondu, les quatre ordres des frères mendiants qui ne prêchaient que pour la besace, comme l'a fort pertinemment prêché l'évêque du Mans dans sa cathédrale, et l'a déjà à demi accompli dans tout son diocèse, car il ne permet plus aux curés de les admettre à prêcher qu'à bon escient. Nous serions déjà au bout de la Ligue et l'aurions mise en bas avec leur gros Jean (le duc de Mayenne), si en chassant ces cafards de moines l'on avait dans les paroisses installé un bon curé comme le nôtre que nous avons demandé au lieu de notre moine, car il est si bon serviteur du roi que de peur d'offenser personne il ne nous prêche point du tout; et afin de nous retenir au service de notre roi et de notre comte, il est le premier à en dire du bien et à assiter aux prières pour les affaires de Sa Majesté : ce que dédaignait notre moine de curé, comme si c'eût été une chose inique et défendue en l'Église. — Cependant, leur répliqua-t-il, il n'y a guère eu que les religieux mendiants pour résister aux hérétiques, et sans eux plusieurs seraient en danger de leur salut, et jamais la France n'a eu un roi hérétique. — Évidemment, mieux vaudrait avoir un roi non hérétique,

Digitized by Google

mais de la religion du roi qui ne se dit pas hérétique, et laisser vivre le monde en liberté de conscience,que de souffrir dorénavant en France une telle gueuzerie de moinaille qui pour gagner leur vie ruinent et abusent tant de personnes.

Voilà bien le sentiment de gens qui n'ont nulle envie de se faire protestants, mais qui ne veulent pas non plus être gênés par les préceptes de la religion catholique. « Qu'on ne nous prêche pas, qu'on nous laisse vivre en liberté de conscience. »

L'auteur du *Réveil-Matin et mot du guet des bons catholiques* imprimé en 1591, donne une conclusion toute différente : « Les ordres monastiques et des mendiants aideront beaucoup le parti de la Sainte Union des catholiques de France, si avec dévotion et piété, en sainte réformation de mœurs, ils demeurent en leurs cloîtres pour y célébrer le service divin, tant de jour que de nuit, et pour étudier soigneusement, afin de nous endoctriner tous en discourant par les villages, bourgades, villes et provinces de ce royaume, puisque la plus grande partie des prêtres de paroisse par leur ignorance en sont incapables, et qu'ils nous privent au grand préjudice du salut de plusieurs. — Voilà, en somme, ce que je voulais décrire et déclarer en ce présent livret, ô messieurs de la France, pour vous réveiller et bailler un mot du guet, afin de vous garder des méchants et malheureux hérétiques, et pour avoir la fin d'eux et la victoire de leur roi Henri de Bourbon, et de tous ses adhérents, les politiques, chapeaux bonnets, catholiques à simple semelle et par bénéfice d'inventaire, et desquels nous en aurons toujours vingt-sept au quarteron, en ce tant désolé royaume de France. »

Il me reste à parler d'un prédicateur franciscain de Paris qu'un historien de la Ligue représente comme le plus infatigable, le plus exalté, le plus implacable des tribuns de la chaire, le savoyard frère Jean Garin. (1) — Pour bien comprendre l'esprit de cette époque, il faut se rappeler que le journal n'existait pas et que les prédicateurs remplissaient le rôle de la presse. N'ayant pas de journaux à lire, la foule se rendait au sermon qui durait plusieurs heures. Les recueils qui nous en restent ne donnent pas une idée juste du sermon prêché, vivant, vibrant. Quelque fois c'est le résumé, en tout cas ce n'est que la partie que nous appellerions aujourd'hui l'article de fond, doctrinal, théologique, appuyé sur l'Écriture, les Père, le droit civil et canonique, souvent même sur les auteurs païens. Mais à côté de cela il y avait l'anec-

(1) LABITTE, *op. cit.*, p. 76, 113, 159, 160, 174, 182.

Digitized by Google

dote, le fait divers, les nouvelles politiques et religieuses dont le prédicateur se faisait un thème pour intéresser son auditoire et le tenir en haleine. Fin de 1593, il y eut à Paris un procès de presse. Deux imprimeurs furent arrêtés pour la publication d'un libelle injurieux au duc de Mayenne et au Parlement. Les prédicateurs recommnadèrent les deux prisonniers, comme gens de bien, aux prières de auditeurs, réclamant qu'on leur fit bonne et brève justice. Mais frère Garin ne s'en tint pas là. Il fit de l'arrestation des imprimeurs une affaire personnelle, déclara que la procédure était inique, illégale et qu'il y avait plus de liberté au temps du tyran Henri de Valois. Sa conclusion fut qu'il n'y avait plus de justice et qu'il « fallait mettre un licol sur la robe rouge de ces gens de Cour, dont Paris était plein ». Les prédicateurs triomphèrent, la Cour n'osa poursuivre, et les libraires furent libérés. — A Poitiers, le docte Père Porthaise ne se borne point à faire de la théologie et de la jurisprudence, il sait à l'occasion faire des digressions économiques. « Le vin n'a pas encore enchéri, s'écrie-t-il, et je connais un homme, la semaine passée, qui eut trois fort bons moutons pour cent sols ! » Oh ! l'heureux temps où la viande était à si bon marché !

De plus, la Ligue n'était pas un temps normal, mais un temps d'insurrection et de guerre. Il fallait frapper puissamment le public, user de termes violents pour le maintenir dans la bonne cause. Ce fut bien autre chose pendant le siège de Paris qui dura cinq mois, de mai à septembre 1589. Il fallait faire patienter le peuple qui mourait de faim. il fallait l'ancrer dans la certitude de la victoire. Ce fut l'œuvre des prédicateurs et notamment des Cordeliers. Comme pendant la dernière guerre, on grossissait les victoires du parti, on dissimulait les défaites, on entretenait la surexcitation : On les aura ces huguenots ! Ils ne passeront pas ! On étripera le Béarnais ! D'ailleurs, Madame sainte Geneviève, patronne de Paris, ne permettra pas qu'il gagne, elle est trop bonne française pour cela. Ce fut vrai. Le duc de Parme, secondé par Mayenne, vint au secours de Paris, Henri IV dut battre en retraite et lever le siège. Jugez de l'enthousiasme de tous les prêcheurs !

Donc, d'après un historien de la Ligue, le cordelier savoyard, frère Jean Garin, montra jusqu'à la fin une rage de forcené. Ce fut, dit-il, sans contredit, « le plus infatigable, le plus exalté, le plus implacable de ces tribuns ». Prêchant devant les députés réunis pour les États généraux de 1593, il osa se moquer d'eux ouver-

Digitized by Google

tement et dire que « leurs beaux Etats, c'était la cour du roi Pétault ». Le légat offensé suspendit en vain le prêcheur, la Sorbonne lui rendit aussitôt la parole. — Alors que les curés de Paris, les divers orateurs religieux, passaient successivement à la cause royaliste, lui, resta fidèle jusqu'au bout aux Seize. Ce qu'il voulait surtout, c'était le gouvernement de l'échevinage, l'organisation communale, les libertés urbaines. « Tant, disait-il, que cette bonne, droite et noble compagnie des Seize a eu autorité, on a vu la religion fleurir, les traîtres punis, toutes choses aller par compas et raison. Depuis qu'on la leur a ôtée, tout est allé en ruine, la religion est vilipendée, les villes branlent pour se rendre à ce méchant roi de Navarre, les traîtres se promènent tête levée. » C'est le dernier et le plus inflexible apôtre du pouvoir des Seize. Aussi s'en prend-il avec amertume au duc de Mayenne, au Parlement qui s'arroge la puissance législative et en use au profit des Politiques.

Le chroniqueur Pierre de Lestoile, qui assistait aux sermons du cordelier, dans le carême de 1594, à l'église Saint-Barthélemy, assure qu'il n'entendit jamais « tant débagouler d'injures à crocheteurs et à faquins » qu'au moine Garin contre le lieutenant-général. Il le traitait de pipeur, d'ambitieux exploitant la religion à son profit et qui en secret prêtait l'épaule aux Politiques. « Une quenouille, ajoutait-il en propres termes, serait plus propre à ce gros pourceau qu'une épée. » La mère du duc de Mayenne, Mme de Nemours,était présente quand frère Garin traitait ainsi son fils du haut de la chaire ; mais la colère de cette princesse fut impuissante, et elle n'osa se venger. — Il s'était jeté, nous l'avons dit, dans une violente opposition contre le Parlement. « Sans ceux de la Cour, clamait-il à ses auditeurs, vous seriez en repos, pauvre peuple, et nous, et tout. » Enfin il s'attaquait aux magistrats : « Qui vous ferait raison, criait-il en s'adressant aux conseillers, vous ferait tous pendre ; il n'y en a pas un parmi vous qui ne l'ait bien gagné... Vous aurez la corde un de ces jours et on vous traînera tous a[u gibet de] Montfaucon, Messieurs ! »

On comprend que si Mayenne et les Parlementaires étaient traités sur ce ton dans les diatribes du cordelier, Henri IV le fut bien davantage. D'après l'historien de Thou, frère Garin avait fait réciter à ses auditeurs une prière pour que Dieu ne permît point que le pape accordât l'absolution au Béarnais. Jusqu'à l'entrée du roi à Paris, 22 mars 1594, le moine ne cessa

Digitized by Google

ses invectives contre lui. Selon lui les prétentions de Henri au trône étaient parfaitement ridicules, et en en parlant, on se demandait si jadis le diable n'avait point promis des royaumes à Jésus. Tous les racontars sur les débauches de Jeanne d'Albret étaient exploités pour affirmer l'illégitimité de son fils au trône de France. De l'archevêque de Bourges qui l'avait absous à Saint-Denis, il mettait en doute l'orthodoxie : « il croit à Dieu, disait-il crûment, comme à ses vieux souliers. »

A la veille des grands événements qui se préparaient, le prêcheur redoublait d'invectives. « Mon chien, s'écriait-il, en parlant de la conversion de Henri IV, n'as-tu pas été, toi aussi, à la messe, dimanche ? Approche-toi qu'on te baille la couronne ! » Ces pasquinades faisaient rire le peuple et retenaient la foule aux sermons du cordelier qui duraient parfois jusqu'à trois heures et demie. Néanmoins le sentiment général qu'il inspirait encore était la terreur, et ce n'était pas avec une parfaite sécurité que les Politiques regardaient au pied de sa chaire un bourgeois fanatique, gantier de son état, l'un des Seize, et qu'on avait surnommé son *chapelain*, parce qu'il assistait près de lui à toutes ses prédications, avec une grande flamberge à deux gardes.

Pendant que les différents partis de la Ligue consumaient leur temps à ces querelles intérieures, Henri IV, à force d'habileté et de souplesse, s'était rendu indispensable. On l'avait sacré à Chartres, le 27 février 1594, et cette reconnaissance officielle de l'Église avait encore augmenté le nombre de ses partisans.

Paris, le Paris des Ligueurs était réduit à la dernière extrémité. Le duc de Mayenne quitta la capitale le 6 mars. Aussitôt les prédicateurs ressaisirent leur rôle actif. Des armes furent portées en grand nombre chez les Cordeliers, avec force munitions. Des prêtres, comme le curé de Saint-Cosme, étaient armés de toutes pièces. On le vit dire la messe en cuirasse, et en pleine église, baptiser un nouveau-né, sans se donner la peine d'ôter son armure.

Frère Garin se hâte aussi d'armer son couvent, et il annonça en chaire, le soir même du départ de Mayenne, qu'il avait deux mille moines à ses ordres. Les auditeurs formaient autour de sa chaire un véritable club. Mais le gouverneur de Paris, ligueur qui avait beaucoup à se faire pardonner, traitait alors secrètement avec le roi pour la reddition de la ville. Il en transpirait quelque chose. Frère Garin avait dit en chaire : « Messieurs de Paris, mes bons frères catholiques, votre ville est vendue... » En effet, le 22 du même mois, Brissac offrait sur un coussin de

Digitized by Google

velours les clefs de la capitale à Henri IV qui fit son entrée en triomphateur.

La Ligue avait fini son rôle.

Je me suis arrêté à quelques figures de ligueurs franciscains plus particulièrement caractéristiques, mais je suis loin d'avoir épuisé le sujet. J'aurais pu vous parler longuement de fra Francesco Panigarole (1), évêque d'Asti en Piémont, ce brillant orateur que le pape cordelier Sixte-Quint avait envoyé en France pour soutenir la Sainte-Union. Panigarole avait autrefois étudié au Grand Couvent, il était séduisant. Les plus modérés ne savaient résister aux charmes de ses discours. Pendant le siège de Paris, il fut sans contredit celui qui contribua le plus à maintenir le moral de la population affamée. — A Rouen, frère Gilles Blouin (2) est un des prédicateurs en vue de la Ligue. A Abbeville (3), maître Rembert, gardien des Cordeliers, parait au premier rang des agitateurs. Quand après la conversion d'Henry IV la municipalité lui ordonne d'inviter le peuple à se soumettre au roi, le moine s'en garde bien. Il refuse de paraître avec ses religieux à l'entrée solennelle du monarque, 8 décembre 1594. A Auxerre, frère Claude Trahy (4), gardien du couvent et plus tard provincial de France, exerce une véritable dictature dans la ville. La magistrature est à ses ordres, et l'évêque Jacques Amyot accusé d'avoir trempé dans le meurtre des Guises comme aumônier de Henri III, est considéré comme un excommunié et ne peut venir célébrer les cérémonies de la Semaine-Sainte. « Il a menacé de faire pendre notre maître Trahy, criait sur la place un ligueur en agitant sa hallebarde, malheur à lui... ! il lui en cuira ! » A Toulouse, frère Maurel (5), en descendant de chaire, parcourut les rues, un crucifix et un coutelas à la main, avec une troupe de gens armés, en criant : vive la Ligue ! Enfin, c'est le capucin botté, Ange de Joyeuse (6). Je n'ai pas encore parlé de cette nouvelle famille franciscaine née en 1528, destinée d'abord à la vie érémitique, mais qui évolua très vite vers l'apostolat. Les Capucins apparurent en France sous le règne de Charles IX, devinrent tout de suite populaires et se mêlèrent activement

(1) WADDING, *Script. O. M.*, Rome, 1906, p. 88 ; SBARALEA, *Suppl.*, Rome 1918, p. 292. ; LABITTE, p. 7-11, 85-88, 100-105, 122, 124, 125.

(2) LABITTE, p. 27.

(3) LOUANDRE, *Histoire d'Abbeville*, Abbeville, 1844, t. II, p. 69.

(4) *Archiv. francisc. hist.*, Quaracchi, 1903, t. III, p. 732 ; LABITTE, p. 53-55.

(5) LABITTE, p. 110.

(6) LOUIS DE GONZAGUE, cap. *Le P. Ange de Joyeuse* (1563-1608). Paris, 1929

Digitized by Google

au mouvement ligueur. Frère Ange de Joyeuse, capucin en 1587, quitta le froc en 1592 pour endosser la cuirasse et prendre le commandement de l'armée de la Ligue en Languedoc. C'est le capucin botté qui force Henri IV à capituler, à abjurer l'hérésie.

Reste à dire un mot des fameuses processions qui ont tant excité la verve des auteurs de la Satyre Ménippée. Au début du siège de Paris, 14 mai ou 3 juin 1590, treize cent moines, prêtres et écoliers, furent rassemblés. Tous étaient revêtus de l'habit de leur ordre, et portaient par dessus, les uns un casque, d'autres une cuirasse ; quelques-uns étaient armés de toutes pièces. Tous avaient des lances, des sabres, des arquebuses. Le légat pontifical commença par passer en revue cette milice ecclésiastique. Plusieurs ordres religieux étaient là au complet, les cordeliers, capucins, minimes, jacobins, carmes, jésuites. Mais les grandes abbayes des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor, pas plus que les bénédictins de Saint-Germain des Prés n'avaient voulu marcher. Par contre, les chartreux, oui les chartreux, avaient quitté leurs cellules pour faire cause commune avec les patriotes et emboîter le pas derrière les cordeliers. Ce régiment se mit bientôt en marche et traversa les principales rues de Paris, la robe retroussée, le capuchon rabattu, quatre par quatre. L'évêque de Senlis, Rose, marchait en tête, portant un crucifix, l'épée au côté, la pertuisane sur l'épaule. Le légat, suivi de l'évêque franciscain Panigarole, de Bellarmin, parfaitement, de Bellarmin qui deviendra le cardinal Bellarmin (1) figuraient aux premiers rangs. Tous chantaient des psaumes et quelques-uns, de temps à autre, tiraient des coups d'arquebuse... Avec nos idées actuelles, notre esprit goguenard, tout cela nous paraît baroque, invraisemblable, inventé à plaisir. Aujourd'hui nous ne pourrions nous empêcher de rire. A ce moment-là on ne riait pas, chacun prenait la chose au sérieux, c'était l'Église, les ordres monastiques qui donnaient l'exemple de la résistance contre l'invasion de l'hérésie. Le public en était ravi. Arrivée à la chapelle Bourbon, la procession s'arrêta, l'évêque de Senlis monta sur une estrade et harangua la foule. « Il y a en France, dit-il, sept cent mille clochers sans compter Paris ; qu'on prenne de chaque clocher un homme catholique soldoyé aux dépens de la paroisse, et que les deniers soient maniés par les docteurs en théologie, nous ferons douze cent mille combattants et cinq

(1) Depuis cette conférence, novembre 1922, le cardinal Bellarmin a reçu les honneurs de la béatification.

Digitized by Google

cent mille pionniers. » Tous les assistants s'écrièrent de joie : « O coup du ciel ! » et jurèrent de mourir pour la cause catholique. Et la procession se disloqua.

Cette procession, écrit un historien, (1) était également un symbole. Elle marquait la fin d'une époque. C'était la revue, la montre comme on disait, des forces des vieux Ordres mendiants avant leur dislocation. Désormais les moines ne feront plus l'opinion, l'esprit de résistance sera brisé. Avec la Ligue le moyen-âge est complètement fini. Une autre période, la contre-réforme va commencer.

Mais, disons-le bien haut, le but principal de la Ligue a été obtenu : la France n'a pas eu de roi protestant, Henri IV a été forcé d'abjurer. La Ligue voulait davantage. Comme dans l'Espagne du franciscain Ximénès, elle voulait un seul roi avec une seule loi et une seule foi. La machiavélique Catherine de Médicis fut grandement la cause de cet échec partiel. Néanmoins nous n'avons pas eu la destinée de l'Allemagne, de l'Angleterre et des Pays Scandinaves. Nous sommes demeurés une nation catholique.

P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M.
Lecteur d'Histoire franciscaine au Studium des Fr. Min. de Metz.

(1) LOUIS GILLET. *Histoire artistique des Ordres mendiants*, Paris 1912, p. 322.

Digitized by Google

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE L'AME SELON LE B. JEAN DUNS SCOT [1]

8. — LES FONCTIONS DE L'INTELLECT

§ 1. Appréhension, Jugement, Raisonnement.

1. La première activité de l'intellect n'est autre chose que *la simple appréhension des objets.* (2) Par elle, les objets sont connus sans que cependant quelque chose en soit affirmé ou nié. Il n'y a donc là ni erreur ni vérité, ce qui peut se trouver dans le jugement. (3)

La simple appréhension peut être *confuse ou distincte.* Une connaissance confuse se transforme en connaissance distincte par la recherche de la définition de ce qui est connu confusément. Cette recherche se fait par division (4).

La simple appréhension est *absolue* ou *comparative,* suivant qu'elle ne fait qu'appréhender ou qu'elle compare (5).

L'intellect peut aussi concevoir, par simple appréhension, des jugements tout faits. Un jugement, ou plutôt son contenu, est com-

(1) Voir *Études Franciscaines,* Juillet-Août 1929.

(2) Simplex apprehensio sive intellectio objecti simplicis. Q. q. 6 n. 7 ; 25, 243 b.

(3) Intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem Dei sine errore... Nec in apprehensione illa simplici est error nec aliqua falsitas...(Intellectus simplicis) non est errare nec verum dicere ; istae enim sunt conditiones intellectus componentis et dividentis .II d. 6 q. 1 n. 6 ; 12, 336 bs.

(4) Intellectus simplex, quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis. Haec cognitio definitiva videtur perfectissima, pertinens ad intellectum simplicem. I. d. 3, q n. 16 ; 9, 186 a.

(5) Est duplex intellectio, sc. absoluta et comparativa ; et absoluta quidem non est nisi alicujus objecti simplicis contenti sub objecto intellectus ; et comparativa sive collativa potest esse ad quodcumque, et hoc sive ista comparatio. sit possibilis sive impossibilis. II d. 6 q. I n. 5 ; 12, 336 a.

Digitized by Google

pris après qu'il est prononcé ou lu. Car notre intellect peut seulement comparer entre elles les différentes parties du jugement et obtenir une compréhension de l'ensemble du jugement, après en avoir saisi tous les concepts. (1)

L'intellect ne connaît par simple appréhension que le sens des phrases, il ne juge pas la justesse de l'énoncé. Un élève par exemple peut très bien comprendre un jugement contenant une conclusion, sans voir la vérité de la conclusion. Si la conclusion lui est alors prouvée, il peut aussi la connaître comme étant vraie. (2) C'est, en effet, au jugement de voir si telle phrase est juste ; et le jugement de l'intellect n'est exercé que si l'intellect a compris le sens de l'énoncé. (3).

Si donc l'activité de l'intellect s'arrête à la simple appréhension, cela n'est pas une intellection proprement dite. Car la simple appréhension n'est pas une connaissance à laquelle l'intellect donne son assentiment. Ainsi nous pouvons connaître les contradictoires. Mais ce n'est là qu'à peine une connaissance intellectuelle, comme nous le disons, lorsque nous disons ne pas comprendre ce que nous jugeons faux. (4)

2. *La deuxième fonction de l'intellect est le jugement.*

Par jugement en général, il faut entendre toute connaissance certaine. Dans ce sens, il appartient aussi à la puissance cognitive

(1) Conceptus, qui causatur per orationem prolatam, non habetur per eam nisi in ultimo instanti prolationis orationis. Quod probatur, quia non habetur conceptus omnium partium orationis ante illud instans ; conceptus enim totius orationis non habetur sine conceptibus omnium partium...Per collationem intellectus sequitur causatio totius conceptus ex conceptibus per partes causatis. IV. d. 8 q. 2 n. 14 ; 17, 60 a, ss.

(2) Prior est naturaliter conceptus orationis ut in se talis, quam ut verus.. Istud etiam de prioritate naturae conceptus ad veritatem patet manifeste in addiscente.Prius enim aliqua conclusio non demonstrata concipitur a discipulo, et tunc quidem ut neutra, et tamen totus per se ejus conceptus percipitur vel concipitur ; secundo, demonstratione ad ipsum applicata concipitur ut vera. IV. d. 8 q. 2 n. 23 ; 17. 66b.

(3) Intellectus secundum Philosophum, tertio de Anima, habet duplicem operationem, sc. intelligentiam simplicium et intelligentiam compositorum, sc. componere et dividere intellecta ; et prima potest esse sine secunda et non sic e converso. Q. q. 14. n. 3.; 26, 5 as.

(4) Dico, quod contradictoria possunt apprehendi ab intellectu et etiam simul apprehenduntur, alioquin nullo modo intellectus diceret esse contradictoria, sicut generaliter patet ex argumento Philosophi, secundo de Anima, ubi probat de sensu communi et aliis sensibus particularibus, quod nullus sensus nec intellectus comparat extrema nisi apprehendat utrumque ; sed sic apprehendi est vix intelligi, quia non est intelligi cum assensu, quomodo dicimus nos intelligere quod credimus esse verum, et non intelligere, quod non credimus esse verum licet tamen apprehendamus illud. II. d. I. q. 3 n. 14 ; 11, 79 a.

Digitized by Google

sensible de porter un jugement, quand elle a une connaissance distincte de son objet. Dans un sens plus strict, on appelle jugement toute connaissance *intellectuelle certaine*. Ainsi toute connaissance des déterminations essentielles d'une chose peut être appelée jugement de la vérité de cette chose. Car, dans le premier livre sur l'Ethique, il est dit : « Chacun porte un jugement droit sur ce qu'il connaît, et est dans ce sens un bon juge.

Dans un sens encore plus spécial, le jugement est *une connaissance sûre d'une vérité complexe*. Augustin écrit à ce sujet : « Personne ne juge les Lois éternelles, mais on juge conformément à ces Lois. » Le jugement est donc la connaissance sûre d'une vérité par une autre vérité. Car toute vérité complexe est connue par une autre vérité. Mais si une vérité complexe est connue immédiatement, elle est, suivant Aristote, connue comme vérité par les concepts qui l'expriment, parce que nous ne la connaissons que parce que nous connaissons ses concepts. *On approche encore davantage de la signification propre du mot jugement* en l'entendant de *la connaissance sûre d'une conclusion*. Car dans toute conclusion, il y a jugement. Ce jugement de la conclusion ne s'appuie pas tant sur les concepts que sur les principes. Mais il y a davantage jugement dans les conclusions pratiques que dans les conclusions théoriques. Car *dans son sens le plus strict* le jugement *est un énoncé établi par la raison pratique* en justice et équité. Or la spéculation n'est pas du ressort de la justice, qui ne s'occupe que de vérités pratiques. (1)

Dire le vrai ou le faux est le propre de l'*intellect qui unit ou*

(1) Judicium generaliter accipitur pro quacumque certa notitia, et illo modo sensus etiam distincte apprehendens objectum vel distinguens objectum ab objecto, ubi requiritur forte magis distincta apprehensio, dicitur judicium. Unde secundo de Anima dicitur sensus communis judicare de sensibilibus diversorum sensuum. Alio modo judicium dicitur certa apprehensio intellectualis etiam quaecumque ; et hoc modo definitiva cognitio de aliquo potest dici judicium de veritate illius juxta illud I Ethic. « Unusquisque bene judicat, quae cognoscit, et hic est bonus judex. » Adhuc magis proprie dicitur de vero aliquo complexo, quia secundum Augustinum 3. de lib. arbitr: « Nullus judicat de regulis aeternis, secundum eas de aliis » ; ergo judicium est certa apprehensio de aliquo per aliud ; omne verum complexum apprehenditur esse verum per aliud, quia si est immediatum, adhuc judicatur verum per rationes terminorum, secundum Philosophum I. Posterior., principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus. Adhuc magis proprie dicitur de vero complexo, quod est conclusio, quia de conclusione judicatur nedum per terminos, sed per principia. Adhuc magis specialiter dicitur de conclusione practica quam speculativa, quia judicium est dictamen intellectus practici consonum justitiae ; justitia autem non respicit speculabilia, sed operabilia. IV d. 47 q. I n. 3 ; 20, 492 bs ; cfr. Ox. Prol q. 4 n. 3 ; 8, 197 as ; I d. 38 n. 2 ; 10, 603 bs.

Digitized by Google

sépare les deux termes d'un jugement par une affirmation ou une négation. (1)

3. La connaissance par raisonnement constitue la troisième activité de l'intellect. Les traités de logique traitent amplement de cette fonction. (2)

§ 2. La mémoire.

L'intellect conservant les formes de connaissance spirituelles, qui furent la cause de ses connaissances antérieures, est appelé *mémoire dans le sens le plus large du mot* (3). La mémoire intellectuelle en tant qu'elle pose l'acte de souvenir (4) est dite *puissance remémoratrice* ou *mémoire dans un sens plus strict* (5).

La *mémoire sensitive* (memoria sensitiva) a parmi les puissances sensorielles la fonction de conserver les formes de connaissance des perceptions antérieures. La *puissance remémoratrice sensitive* (6) peut se souvenir dans un certain sens des perceptions antérieures grâce à ces formes de connaissance.

A. La mémoire au sens large.

I. *Mémoire intellectuelle.*

1. *Il existe* une mémoire intellectuelle. Car :

a. Ce qui convient à la perfection d'une faculté cognitive inférieure doit aussi appartenir à la puissance cognitive supérieure. Or, il appartient à la perfection du pouvoir cognitif inférieur de conserver les formes de connaissance, l'acte de connaissance une fois terminé. A plus forte raison, l'intellect doit-il pouvoir conserver les formes de connaissance spirituelles des actes intellectuels passés. Les facultés cognitives intellectuelles et sensorielles appartiennent, en effet, au même genre, quoique l'intellect constitue une puissance cognitive supérieure.

Pour prouver la mineure, Scot dit : « Moins un principe doit

(1) Simplicis intellectus non est errare nec verum dicere ; istae enim sunt conditiones intellectus componentis et dividentis. II d. 6 q. I n. 6 ; 12, 336 bs.

(2) Cognitio per discursum syllogisticum... discursus. IV d. 45 q. 3 n. 13 ; 20, 337 b.

(3) Memoria, ou, memoria habitualis, IV d. 45 q. 3 n. 23 s.; 20, 371 as.

(4) Actus memorandi (l. c. n. 20 ; 365 a) ou, actualis recordatio (l.c. 24, 371b) ou d'habitude, simplement, recordatio.

(5) Memoria proprie dicta, cujus sc. est recordari praeteriti (l. c. n. 3 ; 325 b et Rp. IV d. 45 q. 3 n. 2 ; 24, 568 b) ou potentia recordativa (IV d. 45 q. 3 n. 6 ; 20, 327 a.)

(6) Memoria ou virtus vel potentia recordativa in parte sensitiva. (cf. p. ex. Rp. l. c. n. 8 ; 572 a, s.)

Digitized by Google

recourir pour sa mise en activité à des moyens extérieurs à lui-même, plus il est parfait. Mais, si la puissance cognitive conserve les formes de connaissance, elle requiert moins de secours extérieurs pour son activité. Pouvoir retenir les formes de connaissance de perceptions antérieures, est donc une perfection de la mémoire sensitive. » (1).

b. L'intellect peut être instruit, comme le dit Aristote. Être instruit dans une branche de la science devient impossible, si les objets de cette discipline ne sont présents à l'intellect ; et ils ne le peuvent être que par les formes de connaissance spirituelles (2).

2. *La mémoire intellectuelle et l'intellect ne forment qu'une seule faculté.* Car c'est l'intellect qui conserve les formes de connaissance spirituelles des objets déjà connus, comme un lieu contient les objets qui y furent déposés. (3).

II. *Mémoire sensitive.*

1. *Le fait suivant nous montre qu'il existe une mémoire sensitive conservant les formes de connaissance des objets sensibles perçus par les sens* : Si quelqu'un parle à un homme plongé dans les études, le son des paroles pénètre bien dans ses oreilles, mais il n'entend pas, c'est-à-dire, il ne fait pas attention aux mots et à leur sens. Cependant la forme de connaissance des sons engendre dans sa mémoire une forme de connaissance stable. Cet homme, détournant alors son attention de l'étude et la fixant sur les paroles à lui adressées pendant l'étude, peut, grâce aux

(1) Quod est perfectionis in inferiori, est eminentius in superiori ejusdem rationis et generis ; sed transeunte actu imaginationis sive sensitivae partis retinere species est perfectionis ; ergo eminentius hoc erit in parte intellectiva ; est enim intellectiva ejusdem generis cum sensitiva pro tanto, quia cognitiva sicut sensitiva, eminentior tamen. Minor probatur : nam in quolibet perfectionis est quanto minus indiget aliquo extrinseco in sua operatione ; sed ceteris paribus, retinendo species, sensus minus indiget extrinsecis in operatione sua, ergo hoc est perfectionis in eo. I. d. 3 q. 6 n. 26 ; 9, 286 a ; ensuite Rp. 1 d. 3 q. 5 n. 6 ; 22, 107 bss.

(2) Manent species in memoria actu intelligendi non manente. Cujus ratio est, quia ut habetur tertio de Anima, « intellectus inquantum intellectus potest esse sapiens de se » ; sed de se nullo modo esset sapiens de aliquo subjecto, nisi inquantum esset sibi praesens in ratione cognoscibilis, sed hoc non contingit nisi per speciem intelligibilem. l. c. n. 27 ; 291 b.

(3) Quod... posset species objecti distincte manere, videtur, quia hoc est perfectionis in intellectu, quia potest conservare speciem objecti cessante praesentia objecti. II d. 3 q. 9 n. 8 ; 12, 214 b. Ad aliud de Philosopho 3. de Anima, quod « intellectus est locus specierum », potest exponi, quod dicitur locus specierum, quia salvans, sicut dicitur, quod ipsius loci est servare locatum. I. d. 3 q. 6 n. 19 ; 9, 272 bs.

Digitized by Google

formes de connaissance retenues dans la mémoire, se rappeler leur sens. (1)

2. Tandis que les formes de connaissance dans l'intellect ne peuvent être détruites par une influence externe, les formes de connaissance sensorielles sont conservées dans l'organe, c'est-à-dire le cerveau, de manière qu'elles peuvent être effacées par tout principe qui leur est formellement opposé ou par un dérangement fonctionnel de l'organe. Le Philosophe dit en effet, que vieillards et enfants possèdent une mauvaise mémoire, à cause de la trop grande quantité d'humeur ou parce que l'organe de la mémoire sensitive n'est pas encore bien développé ou a été endommagé. Mais la forme de connaissance spirituelle ne peut disparaître par un principe opposé à elle ou par suite d'une mauvaise disposition de l'intellect (2).

B. La faculté remémoratrice ou mémoire proprement dite

1. *Le souvenir en général.*

1. *a. Le fait* du souvenir est certain, car:

α) Sans souvenir, nous ne posséderions pas la première partie de la prudence, qui selon Cicéron consiste dans le souvenir du passé. La prudence doit, en effet, des expériences du passé, tirer des conclusions pratiques pour l'avenir.

β) Si l'homme ne pouvait se souvenir, les bons ne pourraient attendre une juste récompense pour l'accomplissement de leurs bonnes actions ; de même, les mauvais ne pourraient comprendre qu'ils sont justement punis pour leurs méchancetés, ni pourquoi on les punit. Ainsi toute l'organisation de l'État, fondée

(1) Si homo loqueretur homini distracto per studium, in cujus aure accipieretur species soni, et tamen non audiret, id est, non conciperet illud distincte sub ratione signi, nec haberet intellectionem de illo expresso, sed tantum ista species soni gigneret in memoria vel phantasia aliam speciem remanentem, et posset postea rediens a distractione considerare illud, cujus est signum, et ita praecedens esset sibi occasio illius intellectionis, etiam licet prius per eam nihil distincte audisset... II d. 9 q. 2 n. 21 ; 12, 459 b.

(2) Species intelligibiles non videntur deleri sicut species sensibiles, quia species sensibilis ita est in organo, quod potest corrumpi per contrarium formaliter, vel per dispositionem in susceptivo disconvenientem tali potentiæ, sicut patet per Philosophum de Memoria et Reminiscientia : « Senes et juvenes, i. e. pueri, sunt male reminiscitivi propter abundantiam humorum nimiam et etiam propter indispositionem et laesionem organi ». Isto utroque modo non est species intelligibilis in intellectu, ut per se deleatur per aliquod contrarium ad ipsam, seu per indispositionem receptivi. I. d. 3 q. 6 n. 19 ; 9, 273 a ; cf. aussi IV d. 45 q. 3 n. 16 ; 20, 341 a.

Digitized by Google

sur une juste répartition de la récompense et de la punition croulerait. (1).

b. Nous ne pouvons nous souvenir que des actions dont nous avons été nous-mêmes l'auteur conscient. Les actes végétatifs ne tombent donc pas sous la puissance de la mémoire. De plus nous ne pouvons nous rappeler les actions des autres, par exemple qu'un homme s'était assis sur une place, que si nous en avons été les spectateurs ou si nous en connaissons les faits d'une autre façon. De même nous ne pouvons nous rappeler notre naissance quoique nous sachions que nous sommes nés. Notre intellect n'a pas connu ce fait. (2).

Le souvenir consiste donc dans la connaissance renouvelée d'actions antérieures, dont nous sommes l'auteur conscient.

2. *a. Du fait que ces actions doivent appartenir au passé on peut conclure* :

α) L'acte posé, un certain temps doit s'écouler jusqu'à ce qu'on puisse le rappeler, car le souvenir n'est que du passé. Si donc le Philosophe dit que tout souvenir ne peut avoir lieu qu'après l'écoulement d'un certain laps de temps, il faut comprendre que l'acte du souvenir doit toujours succéder dans le temps à l'action de laquelle on se souvient.

β. La puissance remémoratrice sait qu'un certain laps de temps sépare l'acte de souvenir actuel du moment où l'action dont on se souvient a été accomplie. D'une façon ou d'une autre elle se rend compte que l'action qu'elle se rappelle maintenant a été réalisée antérieurement.

(1) Primo inquirendum est, an memoria proprie dicta, cujus sc. est recordari praeteriti, sit in parte sensitiva ? Secundo an sit in parte intellectiva ?Istis autem duobus supponitur quoddam certum utrique parti commune, sc. quod aliquis actus cognoscendi praeteritum, ut praeteritum, est in nobis. Haec patet, quia alias desineret nobis prima pars prudentiae, quae est secundum Tullium, recordatio praeteriti. Sequeretur etiam secundo, quod virtuosi non possent juste cognoscere se juste praemiandos, nec vitiosi se juste puniendos ; quae praemiatio et punitio fit propter malum vel bonum praeteritum ; nec illi ex hypothesi cognoscunt illud praeteritum in se ipsis ; ergo nec justitiam isti, nec in praemiatione vel punitione. Haec positio destruit omnem politiam, quia omnem coordinationem in praemiationem vel punitionem juste secundum legem inferendam. IV d. 45 q. 3 n 3 ; 20, 325 bs ; Rp. l. c.

(2) Ille actus qui dicitur recordari, non est cujuscumque praeteriti immediate, sed tantum alicujus actus praeteriti, qui infuit ipsi supposito recordanti et qui fuit in ipso actus humanus ad excludendum actus vegetativae et casuales sive generaliter imperceptibiles ; non enim recordor ejus, quod est te sedisse, nisi quia recordor me vidisse vel nosse te sedisse. Unde licet cognoscam me natum, sub ratione praeteriti, vel mundum creatum, non tamen recordor istius vel illius, quia non novi aliquem actum meum in praeterito transeuntem super hoc vel illud...; l. c. n. 4 ; 326 as.

Digitized by Google

γ. L'action, objet du souvenir actuel, n'existe plus en elle-même, car on ne se rappelle pas le présent.

δ. Nul souvenir n'est possible sans que l'action remémorée soit présente par une forme de connaissance. Car cette action doit nous être présente de quelque façon, si nous voulons nous en souvenir. Étant du passé, elle n'est pas présente en elle-même. C'est pourquoi elle doit nous.être présente par une forme de connaissance. Pour pouvoir se souvenir d'une action il faut donc que nous en ayons conservé une forme de connaissance. (1)

b. *Les quatre vérités suivantes peuvent se déduire du fait que les actions constituent l'objet de nos souvenirs* :

α. Le souvenir se rapporte à un double objet : L'objet éloigné du souvenir se confond avec l'objet de l'action consciente, passée. Mais l'action, grâce à laquelle le sujet avait appréhendé autrefois consciemment cet objet, forme l'objet immédiat du souvenir.

β. Tout souvenir est impossible sans forme de connaissance. Mais une forme de connaissance ne peut être imprimée à une faculté que par un objet réellement présent. Or, l'objet proche du souvenir est l'action consciente passée. La forme de connaissance de cette action doit donc être imprimée à la faculté remémoratrice, quand nous l'accomplissons.

γ. On ne peut se rappeler que les actions qu'on a accomplies soi-même. Car si l'on avait connu seulement l'objet proche du souvenir, les actions conscientes passées, on peut se souvenir des objets éloignés du souvenir, c'est-à-dire des choses qui furent l'objet des actions conscientes.

δ. La forme de connaissance d'un acte ne peut être imprimée qu'à la puissance dont cette action forme l'objet, c'est-à-dire

(1) Ex hac ergo ratione nominis « recordatio est cognitio seu cogitatio actus alicujus praeteriti et hoc inquantum praeteriti », sequuntur quaedam ex hoc quod dicitur praeteriti ; quaedam autem ex hoc quod talis objecti. Ex hoc enim quod praeteriti, sequuntur primo quatuor certa, quorum *primum* est istud, quod potentia recordativa habet actum post tempus, alioquin non esset praeteriti ut praeteriti. Et istud dictum Philosophi in libro, quod « memoria habet actum post tempus », debet intelligi per se, ita quod actus recordandi per se succedit recordato ; sunt autem haec verba sua « post tempus memoria omnis fit ». *Secundum*, quod percipit fluxum temporis inter illud instans vel tempus, in quo fuit illud, quod est objectum recordationis, et instans praesentis perceptionis. *Tertium*, quod objectum recordationis, quando objicitur recordationi, non est in se praesens, quia tunc non esset recordatio ejus ut praeteriti. *Quartum*, cum oporteat objectum aliquo modo esse praesens ad actum, et non potest esse in se praesens, oportet, quod sit praesens per speciem, et tunc potentia recordativa erit conservativa speciei, et hoc loquendo de totali potentia ad recordationem... l. c. n. 5 ; 326 b.

Digitized by Google

à cette faculté cognitive, qui connaît l'action quand elle est réalisée. Il s'en suit que la même faculté qui se rappelle l'action doit déjà l'avoir connue au moment où elle a été posée. Cela n'est possible que si *la puissance cognitive et la puissance remémoratrice ne forment qu'une seule faculté.* En effet, si la puissance remémoratrice ne connaissait pas l'action au moment où elle arrive, elle ne pourrait, semble-t-il, s'en souvenir. Cette conclusion ne s'impose cependant pas d'une façon absolue. Car, pour ce qui est de la puissance cognitive sensorielle, il ne semble pas qu'un sens puisse revenir sur les actes d'un autre sens. Mais même si le sens interne ne pouvait connaître les actes présents des autres sens, il ne s'en suivrait pas nécessairement qu'il n'existe pas de faculté sensible pouvant se rappeler les activités passées des autres sens. (1)

II. *La puissance remémoratrice sensible.*

1. Scot après son exposé sur le souvenir en général, montre qu'il existe une puissance remémoratrice sensible. C'est pourquoi il examine les raisons qui semblent opposées à l'existence de cette faculté. En les réfutant il montre que la *mémoire sensitive existe et en quel sens.*

a. *Première objection* : S'il existe une mémoire sensitive, il

(1) Ex recordatione autem illius objecti speciali, sc. actus praeteriti ipsius recordantis, sequuntur quartuor certa : ***Primum*** quidem est, quod recordatio erit duplicis objecti, unius remoti vel ultimi, sc. alicujus, circa quod recordans quandoque habuit actum humanum ; et alterius ut proximi, sc. actus humani et praeteriti tendentis in objectum illud. ***Secundum***, quod cum oporteat potentiam recordativam habere speciem, et hoc loquendo de tota integra requisita ad recordationem, et non possit imprimi illa ab objecto, quando non est, vel quando non est in se praesens, necesse est eam imprimi ab objecto, quando est actu praesens ; illud autem objectum proximum est actus humanus praeteritus ; ergo dum ille fuit, imprimebatur species necessaria. ***Tertium*** quod nullus potest habere recordationem nisi de actu proprio et hoc humano, quia per solum illum cognitum ut objectum proximum cognoscitur objectum ejus ut objectum remotum, et per consequens non potest recordari actus ejusdem rationis in alio, cujus in seipso recordatur. ***Quartum***, cum non possit imprimi actus humani praeteriti species in aliam potentiam, nisi cujus ille actus est objectum, sequitur quod oportet actum cognoscendi praeteritum esse objectum potentiae recordativae.

Juxta hoc potest dubium inferri et est, an recordativa cognoscat actum illum dum est, cujus ut praeteriti est recordatio tamquam objecti immediati ? Videtur enim, quod si illum tunc non cognoscat, nec postea recordabitur. Sed non est probatio necessaria, quia sensus non videtur esse reflexivus super actum alterius sensus ; et esto quod non percipiat actum alterius sensus, dum praesens est, non apparet demonstrative, quare non poterit percipere illum ut praeteritum, postquam praeteriit. l. c. n 6, 7. 327 a. 329 a ; cf. Rp. l. c. n. 4. 570 a. (Quarta conclusio).

Digitized by Google

doit exister un sens pouvant connaître le temps. Mais le temps, suivant Aristote, c'est le dénombrement des mouvements suivant leur ordre d'antériorité et de postériorité. Il ne peut donc être connu sans la comparaison de ce qui est postérieur avec ce qui est antérieur. Or pareille comparaison ne peut être faite que par l'intellect et non par le sens (1).

Réponse : Suivant Aristote la puissance sensitive qui perçoit la grandeur, perçoit aussi le temps. Peu importe que le temps consiste dans une succession de mouvements. Car d'après le philosophe lui-même le mouvement peut être perçu par les sens, et si le temps n'est pas autre chose que le nombre des mouvements, le temps est perceptible aux sens comme le dit Aristote. (2)

Scot donne ici la réfutation d'après d'Aristote. Cependant il concède aussi qu'en soi, il est douteux qu'un sens puisse connaître le temps. Mais suivant Aristote et d'autres philosophes cela est possible. (3)

b. *Deuxième objection* : Celui qui se souvient doit déjà avoir connu les actions, dont il se souvient. au moment où elles ont été posées. Mais la puissance cognitive sensorielle ne peut percevoir toutes les activités des sens au moment où elles s'accomplissent. Car les actes de la puissance sensitive supérieure ne

(1) Illis certis suppositis inquiratur conclusio illius articuli. Videtur, quod recordatio non possit poni partis sensitivae. Primo ex illa conditione, quae est percipere tempus. «Tempus autem est numerus motus secundum prius et posterius ». Physic. Hoc autem percipi non potest sine collatione posterioris ad prius collationem autem nullus sensuum habere potest, quia hoc est proprium intellectivae. l. c. n. 7 ; 329 a.

(2) Sustinendo tamen intentionem Aristotelis in illo libello, quod memoria sit in parte sensitiva, potest responderi ad ista et quasi ducendo ea ad oppositum. Primum enim de perceptione temporis, concedit ibi Aristotelis dicens, quod primo sensitivo, quo percipimus magnitudinem, percipimus et tempus. Nec obstat, quod est successivum, quia motus est successivus, et tamen motus est per se sensibilis, ex secundo de Anima. Nec obstat, quod dicitur numerus est per se sensibilis, ibidem, et 4 Phys. c. de tempore com. 11, ubi commentator dicit, quod si percipiatur solus motus phantasmatum percipitur tempus ; sed istud posset exponi, quod talis motus percipitur ab intellectiva, non a virtute phantastica. l. c. n. 12 ; 335 b s.

(3) Utrum talis memoria percipiat tempus, dubium est ; Philosophus tamen dicit libro in praedicto (De Memoria et Reminiscentia), quod percipit tempus sicut magnitudinem et sicut rem ; et potest esse, quia ejusdem potentiae est cognoscere permanens et successivum ; sensus autem cognoscit magnitudinem, cum sit objectum per se commune sensus, 2 de Anima, nec impeditur, quin tempus possit cognosci per memoriam sensitivam, inquantum est continuum, quia magnitudo est continua, quod est objectum perceptibile per sensum, nec impeditur, inquantum tempus est numerus prioris et posterioris in motu, quia motus et numerus est objectum commune sensus secundum Philosophos et patet ex. 2. de Anima. Rp. l. c. n 8 ; 572 as.

Digitized by Google

peuvent être appréhendés ni par un pouvoir sensoriel encore supérieur (puisqu'il ne peut en exister), ni par un pouvoir sensoriel inférieur, ni par elle-même. Une puissance sensitive, en effet ne peut revenir sur ses propres actes pour les connaître. Et cependant par l'introspection nous constatons que nous nous rappelons toutes les activités des sens. Ce ne peut donc être une puissance sensitive qui nous rappelle toutes les actions sensitives. (1)

Réponse : Le sens interne peut conserver les formes de connaissance des actes des sens externes. C'est pourquoi il peut plus tard à l'aide de ces formes de connaissance se représenter ces actes passés et ainsi se les rappeler. Mais les actes du sens interne, aucun sens ne peut se les rappeler, de même qu'aucun sens, suivant Augustin, ne peut se souvenir de ses propres actes.

Seule la puissance sensorielle supérieure peut se rappeler les actes des puissances cognitives inférieures. (2)

c. *Troisième objection* : De soi le sens ne connaît que les qualités sensibles. Pour concéder que le sens visuel prend en quelque sorte conscience de ses actes, le Philosophe affirme donc, que la vue est d'une certaine façon colorée. Aussi les autres facultés sensitives ne reçoivent une forme de connaissance propre que des qualités sensibles. Or, nous ne nous souvenons pas seulement des qualités sensibles perçues, mais encore des actes par lesquels nous nous les sommes assimilées. La forme de connaissance nécessaire pour le souvenir des actes ne peut donc pas être une forme de connaissance sensible. (3)

(1) Praeterea dictum est in quarto illato, quod oportet recordantem percipere actum sentiendi, dum est praesens ; sed sensitiva non potest percipere actum sentiendi dum praesens est, saltem non universaliter, quia actus supremae sensitivae non potest percipi ab aliquo sensu : nec ab inferiori, nec a superiori, patet ; nec a seipsa, quia non est potentia illa super se nec super actum suum conversiva, et tamen cujuslibet sensationis in nobis potest esse recordatio, ut experimur ; ergo non est illa recordatio generaliter alicujus sensitivae. l. c. n 7 ; 329 b.

(2) Ad aliud poterit dici, quod aliquis sensus poterit recipere speciem actus sentiendi et speciem illam retinere transeunte actu, et per consequens per illam potest habere actum post tempus, et ita recordari. Et cum objicitur de actu supremae potentiae sensitivae potest concedi, quod recordatio actus ejus non competit alicui sensui, sicut nec sensui alii competit recordari proprii actus ut accipitur ab Augustino 2. de lib. arbitr. Sed tantum hoc competit superiori respectu actus inferioris sensitivae. l. c. n. 12 ; 336 a ; cf. aussi Rp. l. c. 572 b.

(3) Sensitiva non percipit primo nisi qualitatem aliquam sensibilem (unde sencundo de Anima Philosophus, ut concedat visionem aliquo modo esse perceptam a visu, dicit illam esse aliquo modo coloratam), nec recipit speciem propriam nisi alicujus talis qualitatis. Sed sensatio illa, cujus est recordatio, non potest aliquo modo poni qualitas sensibilis, quia quaecumque sensatio ut coloris, vel sonus, vel saporis aeque potest esse recordata; ergo illa species requi-

Digitized by Google

Réponse : Si le Philosophe semble être d'avis que le sens se rend en quelque sorte compte qu'il voit, on peut aussi dire que la puissance sensitive supérieure a *en quelque sorte* conscience de son activité et peut *d'une certaine façon* se les rappeler plus tard. Mais, objecterait-on qu'une puissance sensitive peut alors revenir sur ses actes, logiquement il faudrait alors reconnaître comme erreur l'opinion d'Aristote suivant laquelle le sens visuel se rendrait en quelque sorte compte qu'il voit. (1)

Il faut considérer que Scot ne prête la conscience de son activité à la puissance sensitive supérieure et le souvenir de cette activité que *dans un certain sens*. Il enseigne, en effet, explicitement que *les actes de la faculté sensorielle supérieure forment l'objet le plus immédiat de la mémoire intellectuelle* (2).

d. Quatrième objection : Si l'homme possède une faculté remémoratrice sensitive, celle-ci doit aussi convenir à l'animal. Or l'animal n'en présente pas ; car les actions que l'on allègue pour prouver l'existence de la mémoire chez l'animal ne nous obligent nullement à l'admettre.

On s'appuie par exemple sur l'exemple de la fourmi qui retourne toujours au même endroit pour y déposer les grains de blé ; et on conclut qu'elle doit se rappeler le lieu. L'animal s'attache en outre à son bienfaiteur, et il cherche à se venger de ceux qui lui ont fait éprouver quelque sensation désagréable. Cela, dit-on, n'est explicable que par le souvenir que garde l'animal des bienfaits reçus et des maltraitements infligés. De même ne peut-on expliquer naturellement les actions des animaux pour la conservation de la race comme la nidification à un temps déterminé ou la nutrition des petits sans une mémoire sensitive. Enfin le Philosophe lui-même enseigne que certains dressages des animaux ne seraient possibles, si les animaux ne possédaient une mémoire.

Toutes ces choses de fait sont possibles sans qu'il soit néces-

sita ad recordationem non est sensus alicujus ut potentiae receptivae. l. c. n. 7 ; 329 b.

(1) Aliter posset dici, secundum quod Philosophus videtur sentire secundo de Anima, quod visus aliquo modo sentit se videre, quia visio est aliquo modo colorata ; et ita posset concedi, quod sensatio supremae continetur quodammodo sub objecto supremae memorativae. Et si arguas reflexionem illius sensitivae super se, non magis concludit hoc quam concludat contra Aristotelem de visu percipiente visionem. l. c. n. 12. 336 a.

(2) Alicujus tamen sensitivae, utpote supremae, sensatio praeterita non potest esse objectum proximum nisi tantum recordationis intellectivae, ut tactum est in articulo praecedenti. l. c. n. 18 ; 349 b ; cf. aussi Rp. l. c. n. 8 ; 572 b.

Digitized by Google

saire d'accorder une puissance remémoratrice aux animaux. (1) Car si la fourmi retourne toujours au même endroit, cela peut trouver sa raison d'être en ce que le lieu a plu à la fourmi et qu'une forme de connaissance de ce lieu s'est imprimée à son imagination. Cette forme de connaissance procurant certains agréments excite le pouvoir appétitif de la fourmi à rechercher toujours cet endroit agréable, sans qu'elle se rende compte d'y avoir déjà été. De même, qu'elle ne cherche des grains qu'en été, cela peut s'expliquer par sa constitution naturelle, que ce soit l'instinct ou toute autre raison peu importe. De toute façon, parce que la fourmi exerce son activité toujours en été, on ne peut pas conclure qu'elle doit avoir une mémoire. Car une jeune fourmi n'ayant jamais eu à souffrir des intempéries de l'hiver recueille les grains en été comme une fourmi vieille de dix ans, si une fourmi atteint jamais cet âge. (2)

(1) Praeterea non oportet ponere in parte sensitiva aliquam operationem sensitivam, quae non potest concludi esse in bruto ; hoc probatur, quia in aliquo bruto potest esse excellens sensitiva quantum ad omnes actus sensitivae, quos experimur in nobis ; sed ista recordatio non potest concludi esse in bruto ex ejus actibus. Probatio minoris : Videmus omnes actus brutorum, ex quibus magis posset concludi, utpote qui videntur actus prudentiae vel providentiae, ut patet de formica recolligente grana ad eumdem locum, et tempore determinato, sc. in aestate. Similiter actus vindicandi, vel quasi justitiae retributivae, puta obsequendi benefacientibus et puniendi offendentes, videtur in brutis competere eis, inquantum cognoscunt praeteritum ut tale. Similiter tertio, de actibus pertinentibus ad conservationem speciei, utpote de nidificatione avium et de nutritione pullorum et hujusmodi, quae non videntur posse competere eis naturaliter absque cognitione praeteriti ut praeteriti. At quarto, aliqua sunt disciplinabilia, ut vult Philosophus, de Memoria et Reminis. et De sensu et sensato, quod non est sine memoria praeteriti ut praeteritum est.

Haec autem omnia possunt sustineri sine recordatione praeteriti ut praeteriti ; ergo nullus actus bruti concludit illum actum inesse bruto. l. c. n. 8 ; 331 as.

(2) Minor istius probatur discurrendo per illos actus ; de uniformitate enim quantum ad locum et tempus, ut patet in formica, potest salvari per solam apprehensionem et retentionem speciei ejus, quod est delectabilis sine apprehensione praeteriti ut praeteritum ; si enim delectabilis fuit huic fornicae hic deponere granum, et illa species delectabilis, quae remanet in phantasia, movebit appetitum sensitivum ad quaerendum illum tanquam delectabile, et ita de novo veniendum ad illum locum. Quare autem in uno tempore recolligit et in alio non, oportet dare rationem ex parte suae complexionis, quare est sibi delectabile sic recolligere grana, et sic non ; sive hoc imponatur naturali industriae sive alii causae, saltem illud de tempore non concludit recordationem, quia formica hoc anno genita, quae numquam prius est experta penuriam hiemalem, ita recolliget in aestate ista grana, sicut alia decem annorum, si tantum posset vivere ; ergo ex recordatione praeteritorum non habet illum actum pro tali tempore. Si enim frequentatio ejusdem loci arguatur ex praeterito, responsum est, quod illa est ex delectabili prius apprehenso absque reprehensione praeteriti ut praeteriti. l. c. n. 9 ; 331 bs.

Digitized by Google

La chose se passe d'une façon analogue pour l'animal qui reçoit des bienfaits ou des coups. Une image du bienfaiteur ou du malfaiteur reste en l'animal, image qui pousse toujours l'animal aux actes d'attachement ou d'inimitié. Toutes les fois que l'animal voit cet homme, l'impression agréable ou désagréable surgit et cause naturellement les actes correspondants, si nulle autre excitation plus forte ne les contrecarre. Il n'y a donc pas dans l'animal un souvenir des actes passés, mais seulement une nouvelle représentation des objets qui meuvent aux gestes d'attachement ou de vengeance. (1)

Pour ce qui concerne la construction des nids par les oiseaux à un moment déterminé, cela dépend de leur complexion naturelle, à laquelle il ne plaît qu'à un certain moment de ramasser des matériaux pour un nid et de construire ce nid selon une forme précise. Mais ils ne se le rappellent nullement par l'expérience du passé. Car dès la première année de sa vie l'oiseau fait son nid comme tous ses congénères plus vieux, comme il plaît à leur instinct. (2)

Le dressage des animaux enfin s'explique par les fréquentes perceptions agréables de l'animal liées à des circonstances désagréables. De ces événements, des images restent en rapport l'une avec l'autre, en sorte que si l'une d'elles agit, l'autre devient active. Si, par exemple, un chien vole à plusieurs reprises de la viande, il reçoit à chaque fois des coups pour guérir sa gourmandise : l'image agréable de la viande et l'image désagréable du bâton s'impriment en lui. S'il voit encore de la viande, elle l'alléchera comme quelque chose d'agréable ; mais parce qu'immédiatement surgit l'image du bâton, il s'abstient de prendre la viande.

(1) Consimiliter de secundo, de vindicta vel beneficatione ab animali laeso vel placato, breviter dico, quod phantasma delectabilis placentis vel tristabilis offendentis imprimitur et semper impulsat appetitum sensitivum ad motum conformem illi objecto vindicandi vel beneficiandi, quando cessat saltem aliud delectabile vel tristabile praesens fortius movens... ; non est ergo hic apprehensio praeteriti ut praeteritum, sed tantum ejus, quod est praeteritum, cujus species manens movet ad vindictam vel gratiam, cessante fortius alio movente. l. c. n. 10 ; 332 as.

(2) Consimiliter de tertio, quia delectabile inest brutis his undecumque, saltem causam oportet vincere intrinsecam ex complexione nunc taliter disposita vel alterata ad componendum talia et talia ligna ad faciendum nidum vel ad sic componendum ; et illud alias non est delectabile complexione tunc aliter se habente ; et ex ista delectatione, non autem apprehensione praeteriti ut praeteritum, operantur. Cujus probatio est, quia si esset aliquod brutum propagatum in primo anno, aeque provideret sibi necessaria ad nidificationem, sicut si esset quotcumque annorum ; ergo ex cognitione praeteriti ut praeteritum non est ista nidificatio, et concurrit cum primo. l. c. ; 332 b.

Digitized by Google

Plus les coups auront été fréquents, plus l'image s'imprimera profondément et lui communiquera une plus grande frayeur du vol. (1)

Réponse de Scot : Les actions des animaux citées peuvent *probablement* être expliquées sans qu'il soit besoin de recourir à une mémoire proprement dite, simplement par l'activité de l'imagination. Celle-ci peut, en effet, percevoir comme utile ou nuisible un objet connu autrefois, sans le reconnaître à proprement parler. *Ces actions des animaux se comprennent cependant bien mieux si on leur concède une mémoire sensitive. Il est vrai, qu'il ne s'agirait que de souvenirs dans un sens large du mot.* Aucune action d'un animal n'exige un souvenir strict. L'être sensible reconnaît simplement ses actes antérieurs sans juger si la représentation actuelle est identique avec l'antérieure. Cette simple reconnaissance d'un objet déjà connu, et non un jugement au sens strict du mot ou une conclusion proprement dite, incitent l'animal à rechercher ou à fuir l'objet reconnu. (2)

2. *La mémoire sensitive n'est pas réellement distincte du sens interne et des facultés s'y rattachant*, qui ne sont pas distinctes réellement l'une de l'autre. (3). Quant à la différence entre imagination et mémoire, Scot dit : La perception d'un objet présent détermine deux formes de connaissance, l'une dans l'imagination, l'autre dans la mémoire sensitive. Dans l'imagination, s'imprime une forme de connaissance de l'objet lui-même ; dans la mémoire, une forme de connaissance de l'acte de perception

(1) Quantum autem ad disciplinationem, facilius solvitur et concurrit cum secunda. Solvitur autem per hoc, quod ex frequenti sensatione delectabilis et tristabilis conjunctorum, impressum est isti animali phantasma delectabiliter. Et hoc modo, quod quandocumque movet unum, statim ex conjunctione movet aliud ; ergo quando cibus praesens movet appetitum ad sumendum, statim phantasma virgae percutientis simul movet, et per consequens ut tristabile ad fugiendum. Et si ex magna frequentatione imprimatur phantasma hujus ut valde tristabilis, magis retrahit a delectabili, quam delectabile alliciat ad se ipsum. l. c. n. 11 ; 332 bs.

(2) Ad ultimum, licet probabiliter possint actus brutorum salvari non ponendo memorationem proprie in eis, sed solam imaginativam cognitivam objecti, quod est praeteritum, licet non ut praeteritum, tamen ea quae videmus in actibus eorum, facilius salvantur ponendo in eis memoriam. l. c. n 12 ; 336 as. Per nullum actum brutorum animalium potest concludi recordatio praeteriti, ut praeteritum est, sed tantum cognoscunt praeteritum, quia omnes actus eorum praeteritos possunt recordari, sed non ut praeteriti sunt ; inquantum enim fit in bruto deductio ex phantasmate alicujus, quod est praeteritum, licet non deducatur ut tale sive ut praeteritum, statim movetur ad fugam vel ad prosecutionem illius. Rp. l. c. n. 5 ; 470 bs.

(3) Cf. P. HUBERT KLUG, *Die sinnliche Erkenntnis nach dem sel. Johannes Duns Scotus*. Franz. Studien XI (1924) 252 f.

Digitized by Google

de l'objet. L'imagination peut ainsi se représenter l'objet sans rapport au présent ou au passé et la mémoire reconnaître directement l'acte de perception antérieure et indirectement l'objet lui-même. Les deux puissances connaissent donc une seule même chose d'une façon différente. (1)

III. *La mémoire intellectuelle.*

1. *Il existe une mémoire intellectuelle et un acte de souvenir intellectuel dans le sens propre du mot.*

a. L'intellect ne connaît pas seulement abstraitement les concepts universaux, il a aussi une connaissance intuitive des actes sensoriels. Car dans un même sujet la puissance cognitive supérieure et plus parfaite doit connaître l'objet perçu par la puissance cognitive inférieure et l'acte qui le perçoit. Il s'en suit que l'intellect connaît le temps et que par ailleurs aussi lui reviennent tous les caractères d'un acte de souvenir propre.

De plus, l'intellect peut se rappeler tout ce que se rappelle la mémoire sensorielle. Parce que l'intellect connaît par intuition les actes des pouvoirs sensitifs au moment où ils sont réalisés, il peut aussi se les rappeler quand ils sont passés.

L'intellect peut en outre se rappeler bien des choses dont la mémoire sensible ne pourra en aucune façon se souvenir : les actes du penser et du vouloir. Si nous ne pouvions nous rappeler ces actes, il nous serait impossible d'avoir par exemple du repentir pour de mauvais désirs volontaires passés. Nous ne pourrions tirer des conclusions de nos connaissances spirituelles antérieures et ainsi être induit à prendre des résolutions pour l'avenir. En un mot tout l'ordre serait renversé, si nous ne nous souvenions plus de nos actes d'intelligence et de volonté passés. Or des actions spiriutuelles ne peuvent être connues par les sens, mais

(1) De re praesente non tantum relinquitur species sensibilis in phantasia, sed aliqua in potentia memorativa, et illae potentiae cognoscunt objectum secundum se absolute apprehendendo quidditatem ejus — (par là Scot ne veut naturellement pas enseigner que l'imagination connaît l'essence de l'objet. Expliquer de cette façon les paroles précitées de Scot irait à l'encontre de sa doctrine expresse. Il veut simplement faire remarquer que l'imagination connaît l'objet d'une façon absolue sans égard au présent, au passé et à l'avenir. Car le sens perçoit simplement la nature d'une chose ; mais il n'en perçoit pas l'individualité comme telle. La question parallèle des Reportata dit en effet : Solum refertur sensus per se in naturam, et non in naturam ut haec. Rp. III. d. 14. n. 9 ; 23, 358 a, — alia apprehendit objectum ut in praeterito apprehensum, ita quod apprehensio praeterita est immediatum objectum, et objectum immediatum illius apprehensionis praeteritae est objectum mediatum recordationis. III. d. 14 q. 3 n. 7 ; 14, 528 a.

Digitized by Google

seulement par l'intellect. C'est pourquoi aucun pouvoir sensoriel ne peut en évoquer le souvenir, cela est réservé à l'intellect.

De certains souvenirs enfin l'intellect ne connaît pas seulement l'objet immédiat, mais encore l'objet éloigné. Soit par exemple le principe : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits. En se rappelant l'acte qui a connu ce principe, seul l'intellect peut connaître l'objet immédiat et l'objet éloigné de ce souvenir. (1)

b. A l'intellect, en tant qu'il ne connaît pas par intuition, mais uniquement par abstraction, laissant donc de côté toute circonstance de temps, ne revient aucun souvenir. Il n'est pas nécessaire non plus que les deux objets du souvenir soient du passé, pour mettre en branle la mémoire spirituelle. Enfin celle-ci ne peut pas produire son acte, si le pouvoir remémorateur sensoriel ne prête son concours, comme nous le montrerons plus loin. C'est en partant de ces trois vérités qu'il faut comprendre et éclairer tous les passages d'Aristote et d'autres auteurs parlant contre l'existence d'une mémoire intellectuelle. (2)

(1) In intellectiva est memoria et actus recordandi proprie dictus ; supposito enim, quod intellectus non tantum cognoscat universalia (quod quidem verum est de intellectione abstractiva...), sed etiam intuitive cognoscat illa, quae sensus cognoscit, quia perfectior et superior cognoscitiva in eodem cognoscit illud, quod inferior, et etiam quod cognoscit sensationes..., sequitur quod in intellectu possint inveniri omnes conditiones prius dictae pertinentes ad recordari ; percipere enim potest tempus, et habere actum post tempus, et sic de ceteris.

Et potest breviter recordari cujuscumque objecti, cujus potest memoria sensitiva recordari, quia potest illum actum, qui est proximum objectum intuitivae, cognoscere, quando est, et ita recordari, postquam fuit ; potest etiam recordari multorum objectorum proximorum, quorum non potest sensitiva recordari, utpote omnis intellectionis et volitionis praeteritae. Quod enim talium recordetur homo, probatur, quia alias non posset paenitere de malis volitionibus, nec praeteritam intellectionem ut praeteritam conferre ad futuram, nec per consequens ex eo, quod ista speculatus est, ordinare se ad speculandum alia sequentia ex istis ; et breviter omnia destruuntur, si intellectionum et volitionum praeteritarum non recordamur.

Istarum autem non potest aliquis sensus recordari, quia non cadunt sub objecto alicujus sensus ; ergo illa recordatio est propria intellectui, et hoc ratione objecti proximi. Est etiam alia propria non solum ratione objecti proximi, sed remoti, ut recordatio, quae tendit in necessarium, ut necessarium, ut in objectum remotum, cujusmodi est recordatio habens pro objecto remoto triangulum habere tres (sc. angulos aequales duobus rectis, ainsi que Scot le dit à plusieurs reprises dans cette question) ; nam objectum proximum recordationis, sc. actus tendens In tale objectum, non potest esse nisi partis intellectivae l. c. n. 17 ; 348 bss.

(2) Nulla tamen recordatio pertinet ad intellectum, inquantum est praecise abstractive intelligens ; nulla etiam ex hoc, quod pertinet ad intellectum, requirit duplicem praeteritionem, sc. in utroque objecto ; nulla etiam pertinet ad intellectum, tanquam primarie et radicaliter sufficientem ad recordandum.

Digitized by Google

2. *La mémoire intellectuelle constitue une seule et même chose avec l'intellect.* Car le souvenir est un acte de l'intellect (1). Il y a cependant une différence. Quand le sens perçoit une chose réellement présente, une double connaissance peut être produite dans l'intellect à la suite de cette perception. D'une part peut naître une connaissance abstraite : l'intellect agent et l'image de l'objet perçu engendrent ensemble une forme de connaissance spirituelle, représentant l'essence de cet objet d'une façon absolue, sans égard à son existence ou sa non-existence. D'autre part, l'intellect peut connaître par intuition l'acte par lequel le sens connaît. Une forme de connaissance de cet acte de perception peut donc rester dans la mémoire intellectuelle. Cette forme de connaissance ne représente pas l'essence nue de la chose perçue par le sens, mais l'essence singulière de la chose telle qu'elle a été existante et qu'elle a été appréhendée dans l'acte du sens. Scot appelle *connaissance intuitive parfaite* la connaissance d'une chose réellement existante et présente. Par contre, le souvenir d'une chose antérieurement connue réellement existante est *la connaissance intuitive imparfaite.* (2)

3. De même que nous ne pouvons penser sans images, de même *la mémoire intellectuelle ne peut entrer en activité sans le concours de la mémoire sensitive. Aristote* n'attribue donc pas à l'homme une mémoire bonne ou mauvaise parce que l'intellect conserve bien ou mal les formes de connaissance, mais parce que la mémoire sensitive doit collaborer avec la mémoire intellectuelle même pour les souvenirs intellectuels ; et c'est la mémoire sen-

Propter has tres conditiones vel aliquam earum intelligendae sunt vel exponendae omnes auctoritates Aristotelis et aliorum negantium in parte intellectiva memoriam l. c. n. 18 ; 349 bs.

(1) Cf. les exposés précédents où Scot dit entre autres : Intellectus potest recordari cujuscumque objecti, cujus potest memoria sensitiva recordari ; ensuite aussi n. 21 ; 366 b : Potentia intellectiva sive memoria recordativa recordatur de actu superioris sensitivae in praeterito, ut praeteritus est. Rp. l. c. n. 8 ; 24, 572 b.

(2) De cognitione intuitiva, quae est de natura vel de singulari, ut concernit actualem existentiam, dico quod illa, vel est perfecta, qualiter est de objecto ut praesentialiter existens ; vel imperfecta, qualis est opinio de futuro vel memoria de praeterito... Praesente aliquo sensibili sensui potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio, una abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, ut quidditas est, a specie in phantasmate, quae representat objectum absolute, non ut existit hic et nunc vel tunc ; et alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, et ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quae sit non quidditatis absolute, sicut fuit in alia, sed cogniti ut existens quando in praeterito apprehendebatur ut praeteriit. II d. I 4. q. 3 n. 6. 7 ; 12, 527 a ; 528 a.

Digitized by Google

sitive qui retient bien ou mal les formes de connaissance. Si donc la mémoire sensitive d'une chose est éteinte, la puissance remémoratrice intellectuelle ne peut agir (1).

En effet, *a*) Les formes de connaissance spirituelles sont impérissables. Tout ce qui est reçu dans un autre doit y exister selon le mode d'être de ce qui reçoit. La forme de connaissance reçue par l'intellect doit donc y exister selon le mode d'être de l'intellect. Or l'intellect est une faculté immatérielle, qui ne peut subir directement les influences matérielles. Ses formes de connaissance doivent donc être et rester indestructibles en lui. Au contraire, suivant Aristote, les formes de connaissance de la mémoire sensitive disparaissent, justement parce que son organe succombe aux influences qui agissent sur lui. (2)

b. Que sans mémoire sensitive nous n'ayons pas de souvenirs intellectuels, cela résulte encore de ce que nous pouvons obtenir des souvenirs par réflexion (3). *Le souvenir par réflexion est une sorte de conclusion différant du souvenir proprement dit.* Tandis que le souvenir ordinaire se fait spontanément, dans le souvenir par réflexion l'intellect en partant de faits connus et de connaissances sûres cherche à se rappeler des faits et des connaissances que nous gardons en quelque manière. Cela ne se fait pas par un syllogisme proprement dit, qui nous ferait passer de prémisses certaines à la conclusion, mais dans le souvenir par réflexion, on veut en partant de faits connus se rappeler des faits et connaissances oubliés, qui se trouvent dans n'importe quel rapport de connexion avec eux. Par cette activité de comparaison et de recherche, on arrive à se souvenir de faits qui avaient échappé à

(1) Memoria intellectiva non sufficit ad operandum sine memoria sensitiva, sicut nec possumus sine phantasmate intelligere ; ideo non diceret Aristoteles hominem bene vel male rememorativum, quia intellectus bene vel male conservet speciem alicujus praeintellecti, sed quia memoria ejus sensitiva, quae concurrit cum intellectiva etiam ad recordationem intellectivam, est bene vel male retentiva ; forte enim memoria intellectiva quamcumque semper conservat speciem, sed non potest in suum actum, quia species sensibilis delecta est a memoria sensitiva, sine qua illa non sufficit ad operandum .IV. d. 45 q. 3. n. 16 ; 20, 341 a.

(2) Hoc probatur primo, quia receptum videtur esse in recipiente per modum recipientis et per consequens, cum intellectus sit virtus immaterialis et immutabilis ab his passionibus corporalibus, videtur, quod species ejus manet indelebiliter ; propter hoc enim Aristoteles tantum assignat labilitatem speciei in memoria sensitiva, quia organum sic vel sic patitur vel movetur l. c. 341 as.

(3) Probatur idem secundo, quia quando aliquis reminiscitur, oportet quod habeat aliquid apud se manens, per quod illud esse sciat, cujus prius meminit l. c. 341 b.

Digitized by Google

la mémoire parfaite. Cette activité est impossible à toute puissance sensorielle. (1)

En effet celui qui obtient un souvenir par réflexion possède dans son intellect quelque chose de stable qui lui sert de point de comparaison pour constater que la connaissance acquise par cette réflexion est conforme à celle qu'il avait eue autrefois, mais qu'il a oubliée. Ce quelque chose de stable ne peut être une forme de connaissance de la mémoire sensitive. Car la forme de connaissance de la mémoire sensitive a presque disparu ou est diminuée, et elle ne suffit pas pour produire un acte de souvenir. C'est pourquoi il est probable que l'élément stable restant est une forme de connaissance intellectuelle qui s'est parfaitement conservée dans l'intellect. Ayant ainsi obtenu parfaitement la forme de connaissance presque disparue de la mémoire sensorielle et par elle la représentation ancienne, et l'ayant comparée avec la forme de connaissance intellectuelle restée intacte et pareille à la connaissance intellectuelle lui correspondant, nous savons que l'objet de notre souvenir est bien celui que nous avons connu autrefois. (2)

On dit que le souvenir par réflexion est impossible. Car, ou l'on a complètement oublié ce qu'est, par exemple, l'objet A, ou on ne l'a pas oublié.

S'il a été complètement oublié, fût-il possible de rappeler par la réflexion le souvenir d'A, on ne pourrait savoir que c'est bien cet A dont on a cherché à se souvenir. Par conséquent

(1) Cognitio per discursum syllogisticum pertinet ad solum intellectum; hujusmodi est cognitio reminiscentiae; nam reminiscens discurrit a quibusdam notis ad illud, quod aliqualiter decidit, cujus vult recuperare recordationem. Et licet ibi non sit syllogismus, quia semper est ex praemissis ad conclusionem (proceditur enim ibi a contrariis vel a similibus vel a quibuscumque habentibus ordinem aliquem in sentiri ad illud, quod quaerimus), tamen nec talis collatio potest competere virtuti sensitivae, ut videtur; eidem autem virtuti competit discursus et cognitio terminans discursum; recordari autem terminat illum discursum. l. c. n. 13, 337 b. Est differentia inter reminisci et recordari, quia reminisci est eius, quod prius cecidit et deletum est a memoria, et ita est actus intrinsecus et discontinuatus; sed recordari est ejus, quod prius fuit in memoria imperfecta. Sed actus iteratus facit, ut ejus memoria perfecte habeatur. Rp. IV d. 45 q. 3 n. 9; 24, 573 b.

(2) Quando aliquis reminiscitur, oportet, quod habeat aliquid apud se manens, per quod illud esse sciat, cujus prius meminit et post oblitus est;... istud autem manens non potest poni in parte sensitiva, quia illud est deletum, saltem non remanet perfecte nec sufficienter ad actum recordandi; ergo probabile est, quod illud sit species in intellectu manens perfecte; et sic recuperata specie in memoria sensitiva, quae aliqualiter cecidit, per collationem ad speciem intellectivam manentem, cognoscitur illud objectum recordatum esse illud, quod fuit prius memoraliter notum. l. c. n. 16; 341 b.

Digitized by Google

on n'obtient pas par la réflexion le souvenir d'A. Celui qui par la réflexion se rappelle une chose doit en effet se rendre compte qu'il connaît de nouveau une chose qu'il a connue autrefois, mais qu'il a oubliée avec le temps. Si A n'a pas été complètement oublié, alors on ne peut évoquer le souvenir par la réflexion. Car on ne se souvient pas de ce qu'on sait. (1)

La réponse à cette difficulté est claire, si l'on admet que la forme de connaissance intellectuelle est conservée et que la forme de connaissance sensible qui avait en quelque sorte disparu peut être parfaitement reconquise en comparant ou en employant des formes de connaissance sensibles semblables, connexes ou contraires de quelque façon. Car dans ce cas, grâce à la forme de connaissance intellectuelle restée dans l'intellect, nous prenons conscience de l'identité de la connaissance, dont nous nous souvenons, avec la connaissance acquise autrefois et que nous avions oubliée. Ainsi par exemple la forme de connaissance de Pierre que j'ai vu autrefois peut dormir dans mon imagination sans que je me représente plus jamais Pierre. Si je rencontre alors plus tard Pierre, l'image de Pierre monte à la surface et je le reconnais immédiatement en le comparant à la connaissance intellectuelle conservée en moi. Si au contraire, après l'oubli, rien ne reste qui puisse servir de point de comparaison avec la représentation qu'on veut se rappeler, tout souvenir par réflexion devient impossible. (2)

c. Pour un acte parfait de souvenir la seule mémoire qui conserve les formes de connaissance ne suffit pas, mais il faut lui joindre un acte de l'intellect et de l'imagination. Par rapport à ce fait *on peut considérer le pouvoir remémorateur de l'homme*

(1) Quod reminiscentia sit impossibilis..., arguitur sic : Aut ille perfecte oblitus est ejus, quod est A, aut non ? Si sic, si per reminiscentiam possit redire ad memoriam ejus nescit illud esse, cujus recordationem quaesivit, et per consequens non reminiscitur, quia reminiscens recordatur alicujus de novo, ut prius memorati et post tempore intermedio obliti ; si non est perfecte oblitus A, ergo non potest reminisci A. l. c. n. 14.; 338 a.

(2) Ad illud... est solutum, si verum est, quod species intelligibilis semper manet, et sensitiva aliqualiter perdita per collationem quamdam vel usum aliarum specierum similium recuperatur perfecte. Tunc enim scitur, istud nunc recordatum esse illud, quod prius vel post fuit recordatum et post oblitum, per speciem quiescentem in intellectu, sicut si species Petri visi quiescat in virtute phantastica, licet nunquam utar illa, postea tamen occurrente Petro visui, statim cognosco ipsum esse Petrum per collationem ad hanc notitiam intrinsecam, secundum quod docet Augustinus 8. de Trin. cap. 6. Si autem nihil poneretur remanere in tali oblivione, per collationem ad quod posset sciri illud esse, quod reminiscendo quaerebatur, non videtur, quod in fine posset sciri illud esse. l. c. n. 19 ; 350 a.

Digitized by Google

comme une seule puissance ou comme un tout composé de plusieurs puissances (1).

§ 3. — La Conscience de soi-meme.

Ce que Scot enseigne sur la conscience de soi-même a été rapporté au cours de l'exposé de la connaissance intellectuelle du singulier.

(A suivre). P. Hubert Klug.

(1) Potentiam recordativam voco integratam ex pluribus potentiis, quae sufficit ad actum recordandi, sive sit una simplex potentia, sive integrata ex pluribus, pro quanto ad actum recordandi non tantum sufficit actus memoriae, sed actus intelligentiae et phantasiae, ex quibus dependet perfectus actus recordandi, qui indiget tempore et discursu, ut dictum est. Rp. l. c. n. 3 ; 24, 569 b. Potentia recordativa erit conservativa speciei et hoc loquendo de totali potentia requisita ad recordationem ; sive enim sint duae, quarum una conservet speciem, illa recordetur, sive sit una habens utrumque actum, non curo ; saltem ad recordationem requiritur conservatio speciei objecti recordabilis. IV. d. 45 q. 3 n. 5 ; 20, 326 bs.

Digitized by Google

L'ÉNIGME RELIGIEUSE DES INDES.

(Suite) (1)

V

COSMOLOGIE, PSYCHOLOGIE, ANTROPOLOGIE DES DARSHANNS.

Quand nous demandons à la Philosophie de nous donner une explication rationnelle du monde, de sa nature, de sa composition, de sa raison d'être, nous n'avons pas droit d'exiger qu'elle nous en révèle tous les mystères : les lois les plus intimes de la Physique, de la Chimie et de la Physiologie. Ce serait lui demander l'impossible, et presque toujours l'inutile. Les chercheurs, les savants, au cours des siècles, arrivent peu à peu, péniblement, par une application constante, à découvrir quelque chose de ces mystères. Mais les plus merveilleuses découvertes des temps modernes, en nous ouvrant des horizons inattendus et de plus en plus larges, nous font en même temps heurter une infinité d'autres mystères, plus cachés, plus insondables. On peut dire que toute vérité dégagée du mystère engendre à l'infini de nouveaux mystères plus impénétrables.

Ceci nous fait sentir que l'intelligence humaine, capable de toute vérité, est pourtant essentiellement bornée et n'atteindra jamais la raison intime des choses. Celle-ci est en Dieu et restera en lui. C'est le mystère de son infinie sagesse. Les secrets de la nature n'ont d'ailleurs, pour l'humanité en général, qu'une importance très secondaire. Combien les ont ignorés, qui eurent ce qui est nécessaire. Mais il est des vérités d'expérience, de sens commun, dont nous ne pouvons nous passer, et qui pourtant ont leurs obscurités. La raison demande aux Philosophes de l'aider à pénétrer ces obscurités, d'écarter autant qu'ils le peuvent, le voile de ténèbres qui cache en partie la vérité. Le monde

(1) *Etudes franciscaines*, Septembre-Octobre 1928. Mars-Avril, Mai-Juin, 1929.

Digitized by Google

existe et n'est pas éternel. D'où vient-il ? Il nous importe, à nous qui sommes liés à ses destinées, d'en connaître l'origine et la fin. Il y a dans le monde des êtres sans vie et des vivants. Parmi ces vivants, nous sommes doués d'intelligence. Nous raisonnons, nous parlons, nous avons une volonté, une conscience, et le sentiment de notre personnalité. Autant de vérités d'expérience, de sens commun, qu'on ne peut nier, à moins d'avoir perdu la raison. Mais dans ces vérités, combien de mystères à éclaircir !

Qu'est-ce que la vie ? Qu'est la conscience du moi ? Qu'est l'intelligence et le sujet qui pense, que nous appelons l'âme ? Quelles sont ses relations avec le monde matériel et avec le monde de l'esprit ? Quelle est notre place dans le monde ? Sommes nous isolés, irresponsables ? Avons nous des devoirs à remplir ? Il est important ; il est nécessaire que nous le sachions. Toute Philosophie qui, en réponse à ces questions, ne peut que nier les faits évidents, ou n'apporte dans ses conclusions que confusion et contradiction, ne mérite pas le nom de Philosophie. Elle n'est que verbiage prétentieux et malfaisant.

Nous exposerons brièvement les solutions que les Darshanns ont prétendu donner à ces problèmes. Le lecteur jugera par lui-même, si leurs auteurs peuvent, comme on l'a prétendu, être comparés à Aristote et à S. Thomas d'Aquin, ou s'ils ne nous ont laissé, sous le nom de sagesse, qu'un tissu d'erreurs et d'inepties.

La cosmologie, dont nous donnons un aperçu, est celle des six Darshanns. Notons pourtant que tout en acceptant les termes, et les existences désignées par ces termes, les védantins ne leur attibuent que la réalité qu'ils appellent *vyavahârik*, ou de pure convention. Les raisons que nous opposerons à leurs théories, cosmologiques et psychologiques, s'appliqueront donc plus directement aux systèmes dualistes. Plus loin nous nous occuperons spécialement du *Védanta*.

Pour toutes ces écoles, le monde, tout ce qui existe, est ou *prakriti* ou *âtmâ*. *Prakriti* veut dire nature. Mais nous pouvons ici traduire par le mot : matière ; nous verrons pourquoi. Traduisons *âtmâ* par esprit.

Cette matière n'est pas ce que les scholastiques appellent matière première, mais la matière telle qu'elle s'offre à l'expérience des sens, avec ses propriétés et ses énergies. Ces propriétés, par suite du manque d'observation et de logique, ont été la première pierre d'achoppement de la philosophie hindoue, qui attribue

Digitized by Google

à la matière trois propriétés essentielles, primordiales, appelées *gounns*. *Gounn* a bien le sens de propriété, mais il signifie aussi : *lien*, et nous verrons que ces trois *gounns* sont supposés rendre raison de la connexion, du lien de *l'âtmâ* avec la matière.

Ces propriétés sont le *satvagounn*. *Satva* signifie : essence, puissance ; mais il signifie aussi : rectitude, vérité vertu. Le *rajogounn*, que nous ne pouvons mieux traduire que par notre mot : passion ; *rajas* est généralement usité pour désigner l'orgueil, la colère, la violence, la luxure etc. Le *tamogounn* : *tamas* veut dire ténèbres, passivité, inertie, ignorance, apathie.

Les trois *gounns* existent partout où est la matière, dans tout le monde visible et tous les êtres qui le composent, mais en mélanges ou proportions inégales. Dans les êtres inertes et sans vie, c'est le *tamogounn* qui domine. Dans les vivants, les deux premiers *gounns* sont prépondérants. Dans les hommes vertueux, les saints, les savants, les *rishis* et les *déotas* ou dieux inférieurs, c'est le *satva* qui l'emporte en des proportions variées à l'infini.

Si nous retenons uniquement pour ces trois mots *satva*, *rajas*, et *tamas* le sens de : essence, activité et inertie, nous ne pouvons rien reprocher à cette conception de la matière. Mais, si on a tant soit peu fréquenté les écrivains Hindous, on est frappé de ce fait évident, que non seulement dans leurs récits purement descriptifs, ou dans leurs ouvrages poétiques et anecdotiques, mais même dans leurs traités exclusivement scientifiques et philosophiques, ces trois propriétés sont constamment interprétées dans un sens plus ou moins spirituel et moral : *satva*, pour rectitude, justice, sainteté ; *rajas*, pour orgueil, luxure, irascibilité : et *tamas*, pour apathie, stupidité, ignorance et perversité.

Il semble étrange, irrationnel, absurde, d'attribuer à la matière des propriétés qui ne peuvent appartenir qu'à des sujets doués d'intelligence et de volonté. Comment interpréter, si c'est possible, ou excuser du moins, ce qui chez eux, nous paraît une aberration ? Ils ont, il est vrai, trouvé une certaine analogie entre la nature de Dieu, le *Sachchidanand*, et la nature de la matière. Comme Dieu est *satt*, essence, la matière est *sattva* ; comme il est *chitt*, intelligence, la matière est *rajas* activité, elle a ses énergies ; comme Il est *ânand*, béatitude, elle est *tamas*, repos, inertie. On se rend compte ainsi de la raison qui a fait attribuer ces propriétés à la matière. Mais ceci n'explique en rien pourquoi lui donner des proprités spirituelles et morales.

Digitized by Google

Essayerons-nous de rapprocher cette conception étrange, de la théorie de nos Scholastiques, qui au Moyen Age, et jusqu'aux confins des temps modernes, voyaient dans les qualités primaires des éléments : le chaud et le froid, le sec et l'humide, et dans leurs oppositions et combinaisons, la cause du tempérament des mixtes ou corps composés, y compris du corps humain, tempérament sanguin, lymphatique, etc : tempéraments qui entrainaient avec eux des propensions au vice ou à la vertu ? Cette théorie reposait sur des apparences mal comprises ; mais nos philosophes se gardaient bien de mettre dans la matière des propriétés morales. Ils supposaient simplement, ce qui est indiscutable, que des causes matérielles peuvent influencer les dispositions de l'esprit. Il est difficile de voir comment on pourrait donner le bénéfice de cette excuse aux *gounns* des *Darshanns*. C'est bien la matière qui possède ces propriétés, et porte partout avec elle la rectitude à un moindre degré, même dans les êtres sans vie, ou l'ignorance, même dans les êtres intelligents.

Et comment ces propriétés,qu'on les entende comme on voudra, peuvent-elles affecter l'*âtmâ*, expliquer qu'il est présent et lié à la matière ? Les *gounns* ne nous laissent rien entrevoir, qui rende raison du composé qu'est l'homme, aucune sorte d'adaptabilité de l'esprit à la matière. Nos scholastiques avaient trouvé le lien rationnel de matière et forme. La forme est essentiellement faite pour être unie à la matière, et celle-ci n'a son être que par la forme. Mais dans la métaphysique des Darshanns, l'*âtmâ*, nous allons le voir, ne peut en aucune manière faire fonction de forme substantielle. Il reste donc qu'il est impossible de comprendre, comment la rectitude, l'activité et la passivité de la matière peuvent être des biens ; comment l'esprit peut être lié à la matière.

Il faut reconnaître pourtant, que si cette conception des propriétés primordiales de la matière n'est pas fondée en raison, elle a cependant, pour les sages Hindous, sa raison d'être. Elle a été imaginée pour les besoins de leur psychologie. Si on admet avec eux, que l'intelligence *bouddhi*, et la volonté, *man*, sont fonctions de la matière, il faut bien admettre avec eux qu'il y a dans la matière, des propriétés qui semblent rendre raison de cette conception. On ne peut donc s'empêcher de croire que ce sont bien des propriétés spirituelles et morales qu'ils ont imaginées dans la *prakriti*.

La *prakriti*, avant toute autre composition, prend corps en

Digitized by Google

cinq éléments : les quatre éléments de nos anciens philosophes occidentaux, auxquels on ajoute l'*akâsh*. *Akâsh* veut dire espace, expansion. On le traduit ici communément par éther. Mais aux Indes, les éléments sont compris sous deux formations distinctes : une forme brute et grossière (*sthoûl*), dans les corps qui se voient des yeux et se touchent des mains, en un mot, qui sont l'objet des sens externes, et une forme ténue et subtile (*soûksham*), sous laquelle ils composent l'*antakaran* ou corps subtil (*soûkshamsharîv*). Ces éléments subtils sont appelés *tannmâtras*. Mais subtils ou grossiers, ces cinq éléments portent en eux, à des degrés et en des proportions différentes, les trois *gounns* primordiaux ; et par leur combinaisons, produisent tous les êtres qu'on rencontre dans la nature.

On le voit, et nous allons mieux le constater, le concept que ces philosophes se font du monde est celui de nos matérialistes, qui supposent que l'intelligence et la volonté sont la résultante des forces de la matière. C'est pour cela que nous traduisons *prakriti*, qui veut dire nature, par le mot : matière.

Leur conception des corps sans vie n'a rien qui nous intéresse. Mais il nous importe de savoir comment ils vont décrire le corps humain. Remarquons en passant, que ce qu'ils disent du corps humain, doit être entendu de tout corps vivant, car pour eux, il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme et les animaux même les plus infimes. Passons, sans nous arrêter, sur ce qu'ils disent des veines, des artères, de leur nombre et de leurs fonctions, des souffles ou vents, qui mettent tout en mouvement dans le corps. Ce n'est qu'imagination puérile, fantastique, et absence totale d'observation.

Pour eux, il y a dans l'homme le corps grossier, qui tombe sous les sens, et le corps subtil qui n'est saisi que par la réflexion, tous deux composés respectivement des éléments de même nom (*sthoûlshariv* et *soûksham shariv*). Le corps a cinq sens. Par une conception plus subtile que fondée en raison, ils rattachent l'objet des sens aux cinq éléments. La vue avec son objet, l'image visible, dérive de l'élément : feu (*téz*), lumière, éclat. L'ouïe et son objet le son dérivent de l'éther. Le goût et son objet la saveur sont produits de l'élément terre. L'odorat avec l'odeur sont produits par l'eau. Le toucher et son objet se rapportent à l'air.

Les organes du corps visible sont au nombre de dix : cinq organes de la connaissance (*ghyânendriya*) et cinq de l'action (*kar-*

Digitized by Google

mindriya). Les organes de la connaissance sont : l'œil, l'oreille, la langue, organe du goût, le nez et la peau, pour le toucher. Les organes de l'action sont : la main, le pied, la langue, organe de la parole, les parties sexuelles, et l'abdomen avec l'anus.

Le corps subtil a son organe interne (*antarendriya*), qu'ils appellent l'*antakaran*. Celui-ci comprend l'intelligence (*bouddhi*), la volonté (*man*) et la conscience du moi (*ahankâr*). Mais remarquons que, dans le parler ordinaire, ces mots sont souvent employés les uns pour les autres. Le sens qu'on attribue à chacun, soit en sanscrit, soit en Hindi, n'est jamais bien précis. L'*antakaran* se traduit par cœur, conscience, intelligence, émotion interne. *Man* est employé indifféremment pour la volonté, ou la conscience, ou pour le siège des émotions et passions : souvent *man* signifie tout le corps subtil d'une manière indéterminée. L'*ahankâr* signifie quelquefois ce que nous appelons l'égoïsme. Mais pour nos philosophes, c'est la conscience du moi, de l'individualité propre, de la personnalité. C'est, disent-ils, cette funeste illusion ou ignorance, qui fait croire à notre intelligence que nous avons un *moi* distinct du *moi* de l'*âtmâ* ; que nous sommes distincts de tous les objets existants autour de nous, et que nous leur attribuons comme à nous-mêmes, l'individualité. Si on entend en ce sens la conscience du moi, on a la clef qui peut ouvrir le mystère védantiste.

Comme on le voit, le sujet de la pensée, de la volonté, de la conscience du moi, est le corps subtil. Il est composé des molécules affinées, des éléments éthérés de la matière. Ce n'est pas du tout ce que la philosophie Hindoue appelle *âtmâ* ou esprit. C'est ce corps subtil, mais atomique et matériel, qu'ils ont maladroitement substitué à ce que nous appelons l'âme. On a voulu même parmi nous, catholiques, représenter les sages des darshanns comme des génies comparables aux plus grands hommes de la Scholastique. Il est donc bon de constater en passant qu'ici, ils n'ont pas été beaucoup plus subtils que nos matérialistes les plus obtus. Ils n'ont pas vu que la pensée, la volonté, la conscience réclament un sujet simple ; qu'un sujet composé de parties, de molécules matérielles, si affinées qu'on les suppose, est incapable de connaissance intelligente. Ils n'ont pas compris que le sujet qui pense, qui veut, doit nécessairement avoir la vie, une vie personnelle et spirituelle. D'après leur psychologie, l'âme est au contraire atomique et sans vie personnelle.

Tout ce que nous venons d'exposer nous fait-il entrevoir ce

Digitized by Google

qu'est l'idée de l'homme dans la pensée de nos philosophes ? Nous les avons entendus décrire son corps, ses membres, ses principales facultés. Ils lui ont attribué l'intelligence, la volonté, la conscience. N'est-ce pas tout ce qui est requis pour constituer l'homme? Pour eux cela ne suffit pas ; tout cela n'est pas l'homme. Ils n'y ont pas mis encore l'*âtmâ*, l'esprit et la vie.

Qu'est-ce donc que l'âtmă ? *âtmâ* ou, en sanscrit : *atman*, signifie originairement le *moi* (self), l'être compris comme individu. *Atmâ* avec â long, qui en dérive, est employé pour désigner l'esprit, la vie, le souffle. Ne trouvant pas en Hindi de terme plus précis, pour traduire notre mot âme, nous faisons ordinairement usage du mot *âtmâ*. Mais cette traduction prête à une confusion inextricable, dans les discussions entre Philosophes Hindous et occidentaux. Ce que nous appelons âme, n'est absolument en rien ce qu'ils appellent *âtmâ*.

Vivékânand va nous exposer ce que tous les philosophes Hindous, Védantistes et autres, entendent par ce mot.

« En général, nous dit-il, tous ceux qui ont reçu l'éducation anglaise, se trompent sur le sens des mots *âtmâ*, qu'ils traduisent par âme (soul), et *man*,qu'ils traduisent par intelligence ou volonté. Notre *âtmâ* est chose tout à fait différente de ce qu'ils appellent âme. Les Occidentaux n'ont aucune intelligence de l'*âtmâ*, à moins qu'ils n'aient, pendant quelque vingt ans, acquis cette connaissance dans nos Darshanns sanscrits.

« En l'homme, il y a le corps *(sthoûlsharîv)*, puis plus intime est le *man*. Mais tout cela n'est pas l'*âtmâ*. Le *man* est en réalité ce que les Occidentaux entendent par âme (soul, ou, mind). Ce n'est que le corps subtil (*soûkshamshariv)* composé des éléments subtils (*toenmâtras*), qui est entraîné dans l'évolution de la naissance et de la mort. Mais par derrière tout cela, au plus intime, est l'*âtmâ*, la réalité authentique de l'homme *(Manoushyou ki yathârth sattâ)*. *Atmâ* ne peut se traduire par âme (soul ou mind). Suivant la doctrine de nos philosophes orientaux, nous traduisons *âtmâ* par self, le moi. »

Selon Vivékânand et tous les philosophes Hindous, il y a donc dans l'homme : 1° ce qui est pour nous le corps, qu'ils appellent le corps grossier ; 2° ce qu'ils appellent le corps subtil, *antakaran* ou *man*, siège de l'intelligence, et qui est supposé remplir en partie, le rôle de ce que nous entendons par âme ; 3° l'*âtmâ* ou vie. Et pour eux, le moi de l'homme, sa vraie réalité n'est ni dans le corps, ni dans le *man*, mais uniquement dans *l'âtmâ*.

Digitized by Google

Nous avons vu que pour les Védantins, il n'y a qu'un seul et unique *âtmâ*, qui est Brahm. Pour eux, c'est donc Brahm qui est le moi, la vraie réalité de l'homme. Mais notre auteur, quoique védantiste, reste dans la vérité quand il dit : « il est vrai qu'au sujet de l'*âtmâ*, il y a divergence d'opinion dans les différentes sectes de l'Inde. Il y a cependant accord sur certains points : tous nous admettons que *l'âtmâ* (ou les *âtmâs*), sont sans commencement et sans fin, et par nature, immortels, et que toutes les perfections *(saktiyan)* : la béatitude, la sainteté, l'omniprésence, l'omniscience, leur sont connaturelles... En tout homme, en tout être vivant, si insignifiant, si pervers soit-il, habite cet *âtmâ* infiniment parfait. Toute la différence qu'il y a (entre les vivants) ne tient pas à l'*âtmâ*, mais à son expansion, on manifestation *(prakâsh)*». Donc, pour les autres Darshanns qui sont dualistes, dans l'homme, l'âtmâ n'est pas Brahm l'Unique ; il n'est pas non plus ce que nous appelons l'âme. Il est l'un de ces esprits éternels, que leurs systèmes disent en nombre infini.

D'où vient la croyance à l'existence de l'*âtmâ* ou des *âtmâs*, qui résident dans les vivants ? Ce n'est pas lui qui pense, qui veut ou qui agit : rien ne manifeste sa présence. Aucun des sens externes ou internes ne peut le saisir. La *bouddhi*, ou faculté de connaître, n'en a aucune expérience, puisque par l'*ahankar* ou sens du moi, auquel aboutit son action, la *bouddhi* se croit vie, existence autonome, distincte de toute autre existence. Comment donc les philosophes hindous rendent-ils compte de l'existence dans l'homme de cet âtmâ ?

On comprend que, partant de ce faux principe : la création est impossible, ils aient très logiquement abouti à cette conclusion absurde, inadmissible : toute vie, tous les *âtmâs* sont existants par soi et par là même éternels et infiniment parfaits. La logique leur bandait les yeux et les empêchait de voir qu'il peut y avoir des vies, des esprits limités quant au temps et quant aux attributs. Mais quelle logique, quel argument asssez évident, assez irrésistible a pu les amener à déclarer que le *man*, le principe qui dans l'homme, pense, veut, agit, n'est pas en même temps le sujet de la vie, l'*âtmâ* ? à conclure que l'*ahankâr*, la conscience que le *man* a de son individualité, n'est qu'une illusion et un mensonge, et par là même, à nier le témoignage de la raison et de la conscience ? Il nous est impossible de l'imaginer. Si l'on devait admettre que ce fut le raisonnement, il faudrait admettre que la raison se nie.

Digitized by Google

Mais ils avouent eux-mêmes très naïvement, que ce ne fut pas le raisonnement. On ne peut, disent-ils, savoir que l'*âtmâ* est le moi authentique, le seul moi de l'homme, que par l'*âtmâ* lui-même : il se révèle dans la méditation. « L'observation du monde visible ne peut que nous faire perdre le sentiment de la spiritualité. Ce n'est pas par ce moyen que nous atteindrons la réalité, l'*âtmâ*. Seul, le monde interne nous renseigne. Nous ne connaîtrons l'*âtmâ* que par l'*âtmâ* même ». Leur doctrine de l'*âtmâ* distinct de ce que nous appelons l'âme, est donc pure intuition, à laquelle ils arrivent par autosuggestion.

Il nous reste maintenant à examiner quelle idée ils se sont faite de l'homme, du composé humain. Inutile de chercher dans leurs livres, une explication qui nous permettrait de voir ce que, même implicitement, ils entendent par le composé lui-même. Ils ne semblent pas ici soupçonner l'existence d'un problème : le problème de l'unité substantielle de l'être humain. Problème supprimé, du reste, puisque l'homme n'a pas de personnalité, son moi étant un et et identique avec le moi de l'*âtmâ*, seule vraie réalité dans l'homme.

Pour la saine raison, l'homme est un tout composé de parties, qui forment un ensemble harmonieux dans l'unité substantielle. Le principe de cette unification est l'âme vivante, qui communique son être et sa vie au corps, à tous ses membres, aux sens, et jusqu'aux éléments matériels dont l'homme est composé. C'est une seule existence complète et consciente d'elle-même. Chaque homme, par là même, est un individu autonome, distinct de tous les autres, intelligent, libre, responsable de ses actes, parce que tous ses actes sont ses actes propres. Ce concept est fondé sur l'expérience et le sens commun; et la philosophie hindoue n'a pu, depuis des siècles, et ne pourra l'arracher de la persuasion au moins subsonciente des adeptes les plus convaincus du Védanta.

L'être fantastique, que les Darshanns appellent l'homme, ne peut mieux être comparé qu'à une machine automatique. Toutes les pièces, tous les rouages, tous les ressorts sont en place, prêts à remplir leur rôle. Chaque pièce reçoit mécaniquement, du dehors, le mouvement qu'elle n'a pas en elle-même, pour le transmettre à d'autres pièces également sans vie, chacune conservant son autonomie propre. L'action qu'elle reçoit et l'action qu'elle transmet, est l'action d'un agent sur un instrument, et rien de plus. Pas de lien commun, pas d'âme qui embrasse et

Digitized by Google

unifie les parties. Vienne, d'un agent externe, le déclenchement nécessaire, la machine, suppose-t-on, fonctionnera régulièrement. Les sens recevront l'impression du monde extérieur, comme une chambre noire reçoit et enregistre l'image photographique. L'*antakaran* ou corps subtil recevra l'impression de ces images et les traduira en actes. La machine a même été pourvue d'une pièce plus parfaite, qui la fait ressembler à s'y méprendre, à un vivant : l'*ahankâr*, qui donne à l'ensemble l'illusion d'une vie autonome. Vous vous croyez en présence, non d'un mannequin ingénieusement construit, mais d'un vivant authentique. Mais les Sages vous diront que cet *ahankâr* n'est qu'un mirage, pure illusion de la vie. La machine attend encore le fluide galvanique qu'un agent extrinsèque doit lui donner pour qu'elle paraisse une existence vivante.

Il n'y a là qu'un fantôme. La vie n'y est pas. La vie c'est l'*âtmâ*, absolument étranger à cette apparence de composé humain. Celui-ci parait vivant, il croit avoir la vie : mais ce n'est qu'illusion. Aussi les Pandits évitent avec soin toute expression qui pourrait faire croire que le corps ou le *man* a la vie ou participe intrinsèquement à la vie. Ils ne diront pas d'un homme qu'il a pris vie, qu'il est entré dans la vie, ou que, par la métempsychose, il est passé de vie en vie. Ils diront : *janam liya*, il a pris naissance, il est passé de naissance en naissance. Et cette manière de concevoir et d'exprimer la vie est la seule expression connue et usitée dans toute la nation.

Il n'y a donc, dans leur composé humain nulle unité d'existence. Quel serait le principe qui, dans leur système, pourrait donner l'unité ? Ce n'est pas l'âtmâ ou vie. L'*âtmâ* est supposé n'être là que comme un étranger, chargé seulement de donner le déclenchement voulu à la machine. Il est lié à cette machine, dit-on ; mais on ne sait ni pourquoi ni comment, car il y reste absolument étranger. Il ne donne ni l'être, ni le sens, ni l'intelligence,ni la volonté, ni action d'aucune sorte. Il n'a aucune responsabilité : vertu ou vice lui sont indifférents, bien qu'il soit essentiellement pur et saint. Naissance ou mort ou transmigration ne le touchent en rien : il est essentiellement immuable et impassible. Il est supposé être là, non pour donner la vie ; la vie est en lui seul et il ne la communique pas ; il est là pour donner le *janam*, la naissance, le fonctionnement de la machine, sans d'ailleurs aucun influx réel de sa part, du moins on ne peut en indiquer aucun. Il est là, attendant la *moukti*, la libération finale,

Digitized by Google

tout aussi inexplicable et contradictoire que sa présence forcée. Il ne peut donc être le principe d'unité que réclame le composé humain.

Ce n'est pas non plus l'âme qui peut donner cette unification. L'âme spirituelle et vivante n'existe pas dans ce système. — Ce n'est pas l'*antakaran* : intelligence, volonté et conscience, composées des molécules ténus de la matière. La matière est multiplicité ; donc, incapable de donner l'unité.

Le composé humain n'existe donc pas dans l'anthropologie des Darshanns. Elle ne connait qu'un amalgame, une juxtaposition de parties, sans existence commune et unique. L'homme y est défiguré, méconnaissable : ce n'est qu'un fantôme.

Il nous reste à étudier quelle place les Darshanns vont donner dans le monde à ce fantôme d'humanité. Quelle est la raison d'être de l'homme ? Quelle est sa fin ? Quel est son rôle ? Sauront-ils proposer une solution sérieuse ou tant soit peu probable de cette contradiction : un Esprit indépendant, libre, bienheureux saint par essence, et néanmoins lié à la matière, c'est-à-dire à l'ignorance, à la racine de toute imperfection et de tout mal physique en ce monde ? Quelle peut en être la cause, l'utilité et le but ? Attendons-nous à trouver, dans leurs réponses, des subtilités qui choquent le bon sens, échaffaudées sur des a priori déconcertants.

VI. — LA MÉTEMPSYCHOSE.

Nous venons de voir quel concept, la philosophie hindoue nous offre de l'homme, du composé humain. *L'âtmâ* n'est pas ce que nous appelons l'âme. Le corps subtil, *man*, n'est pas non plus l'âme spirituelle et vivante. Il n'y a pas d'âme dans l'être humain.

Pour plus de clarté dans ce qui va suivre, convenons d'appeler l'Esprit ou *Brahm* ou *jivan* du nom d'*âtmâ*. *Man* désignera le corps subtil. Nous nous servirons du mot *âme*, dans le sens où tout l'Occident chrétien l'emploie. L'*homme* sera ce que tout le monde entend par ce mot.

Suivant la croyance de l'Inde, l'existence de l'homme a pour terme final la libération : *moukti*. Quand nous parlons religion avec les Hindous, nous traduisons *moukti* par : salut, rédemption, et nous donnons à Notre-Seigneur J.-C., le titre de *Mouktidâtâ*, Sauveur, nom que les dévots Hindous donnent à Krishann et autres prétendues incarnations. Ici encore, notre traduction

Digitized by Google

n'est qu'approximative. Elle ne peut être adéquate : car ce que nous appelons salut ou Sauveur, n'est pas précisément ce qu'ils signifient par *moukti* ou *Mouktidâtâ*.

Pour eux, *moukti* est simplement l'affranchissement final. En quoi consiste cette délivrance ? Considérée relativement à l'*âtmâ*, c'est la cessation de toute connexion avec la *prakriti* ou réalité matérielle. Considérée du côté de cette existence matérielle distincte de l'*âtmâ*, c'est la délivrance de toutes les misères de ce monde : pour les dualistes, par la régression de tout ce qui était le corps et le *man*, aux éléments de la *prakriti* : pour les Védantistes, par l'extinction de l'ignorance ou illusion, qui persuadait cette entité matérielle qu'elle était distincte de Brahm. En d'autres termes c'est, pour ces derniers, la réabsorption en la Réalité infinie.

Tous les Hindous portent partout avec eux le souci, la préoccupation intense de la délivrance, aussi bien dans les obligations de la vie sociale et dans les devoirs personnels, que dans les solennités de leurs fêtes, dans leurs dévotions et leurs pélerinages.

Certains critiques européens ont voulu voir, dans cette préoccupation constante, qui, on pourrait le dire, est toute la religion hindoue, une pensée angoissante, une sorte de pessimisme : elle aurait fait son apparition aux Indes au temps des Oupanishadds. Ils imaginent, qu'à l'époque des Védas, les hommes vivaient heureux et sans souci, passaient joyeux et contents le temps de la vie et mouraient en paix, libres de ce pessimisme, qui est la préoccupation, non pas tant d'atteindre la destinée finale, que d'échapper aux misères de la transmigration. Mais disent-ils : « avec les Oupanishadds, commence la plainte lugubre qui, durant des âges sans nombre, ira grandissante jusqu'aux angoisses du désespoir » (Dr Mitchell). Cette angoisse tourmentait l'âme de Bouddha et lui faisait concevoir l'existence comme la suprême calamité, parce que tout, dans la vie, est instabilité, souffrance, irréalité. C'est, disent ces critiques, sous l'impression de ce cauchemar pessimiste que l'imagination apeurée a inventé les quatre vingt-quatre *lâkhs* de naissances, la métempsychose, comme une sorte de *Pilgrims Progress*, au bout duquel elle attend la délivrance finale, la *Moukti*.

Cette appréciation nous semble futile. Elle nous paraît n'avoir d'autre raison d'être que le souci d'écrivains modernes, de se montrer à la hauteur de la littérature et de ce qu'on appelle la Critique historique, de cette critique du moins, qui cherche plutôt

Digitized by Google

la subtilité que la vérité. On ne voit pas du tout, comment le temps des Oupanishadds aurait été plus malheureux, plus angoissant que le temps des Védas. Les Védas sont supposés écrits à une époque où finissait à peine la conquête aryenne. La soumission définitive et durable des tribus autochtones exigeait alors des efforts, des fatigues, des privations, des soucis, en un mot des souffrances morales et physiques, que le temps des Oupanishadds ne semble pas avoir connues. Alors régnait une paix, un calme relatifs.

Il est beaucoup plus raisonnable, beaucoup plus vrai de supposer que dès les temps les plus reculés, même avant les Védas, quand l'imagination des rêveurs n'avait pas encore éveillé le specte des transmigrations, l'humanité était préoccupée, angoissée si l'on veut, par le problème de la destinée humaine et de la vie future. Les vicissitudes et misères de la vie présente ont certainement aiguisé ce souci. On a toujours senti le besoin d'être affranchi de tout ce qui est pénible. Mais il y a toujours eu aussi, au fond de l'âme humaine, avec le souci de la délivrance, le désir inné de vivre, de vivre une vie bienheureuse et sans fin. Pas plus chez les primitifs que chez nous, la vue des terreurs de la mort n'a pu éteindre le désir, l'aspiration anxieuse à une éternelle félicité.

Nous trouvons en même temps, toute aussi vivante dans l'âme, le persuasion que les souffrances de la vie sont une punition juste et nécessaire de la faute morale, du péché, de la violation de la loi écrite dans la conscience. Sans l'expiation, on ne peut atteindre la délivrance finale et la vie bienheureuse. Ces idées sont sous-entendues dans la philosophie des Oupanishadds. Elles sont étudiées et discutées dans les Darshanns. Mais dans ces livres, on ne trouve aucune trace bien distincte de la vieille croyance traditionnelle à la déchéance primitive, et au châtiment qui en est résulté. De sorte qu'avec leurs fausses notions sur Dieu, sur le monde et sur la constitution de l'être humain, le mystère de la souffrance et de la destinée finale était singulièrement compliqué, insoluble même, pour les sages de l'Inde. Ils devaient fatalement tomber dans l'erreur.

Pour nos libres-penseurs d'Europe, la question de la délivrance, de la destinée finale, le problème de la souffrance expiatrice ne se pose même pas. Ils ont renié Dieu. Pour eux le monde est un chaos. La confusion intellectuelle et morale est le milieu où ils vivent. Mais nous sommes heureux de constater ici, que

Digitized by Google

nos hindous ont conservé le sentiment profond de la justice immanente, et par là même, de la divinité.

Il est naturel que la raison voie dans la souffrance la punition du désordre moral. Mais de quel désordre, de quel péché ? Dès sa naissance, l'enfant est saisi par la loi de la souffrance : quelle faute a-t-il commise ? C'est aussi un fait que des hommes justes, innocents, religieux, sont souvent accablés de maux, calomniés, persécutés jusqu'à la mort. La mort dans les supplices ne venge pas leur innocence, et ils portent jusque dans la tombe la réprobation des hommes. De quel crime est-ce la punition ? C'est un fait tout aussi évident, que des hommes pervers, dont la vie n'a été qu'un tissu d'injustices, d'infamies, d'atrocités ont joui d'une longue vie, riches de tous biens, honorés et choyés. Ils sont morts en paix, sans remords, et ont été souvent glorifiés par l'histoire. Où est la vengeance que la justice réclame des scélérats ? C'est là le problème que doivent résoudre tous ceux qui croient à la justice de Dieu.

On peut imaginer deux hypothèses. Ou bien cette vie n'est qu'une vie de probation. Après la mort, l'homme se survivra dans sa vraie destinée, dans une vie sans fin. Là, le pécheur recevra le châtiment, et le juste la récompense. La béatitude des justes, dans cette nouvelle vie, les dédommagera amplement des souffrances imméritées. C'est la solution chrétienne. La raison la trouve juste, même abstraction faite de la déchéance primitive. La foi et la révélation nous font un devoir de l'admettre comme la seule vraie.

L'autre hypothèse est imaginée par la raison infirme de l'homme livré à lui seul. Elle consiste à supposer que l'homme, ou pour les Hindous, ce qui en l'homme est redevable à la justice, passera de vie en vie, ou plutôt pour parler comme eux, de *janam* en *janam*, de naissance en naissance, portant avec lui, dans le va et vient de l'*âvâgaman*, la responsabilité des actions de ses vies précédentes, jusqu'à ce que pleine justice soit faite. C'est la métempsychose.

Laquelle de ces deux hypothèses devait plaire ou s'imposer à nos philosophes Hindous ? La négation du pouvoir créateur en Dieu, les a amenés à faire de l'homme un fantôme de vivant. Cette seconde erreur entraîne fatalement la troisième et les force à admettre la métempsychose. Si on suppose que l'homme est un tout autonome, complet en lui-même, vivant sa propre vie, et responsable de ses actes, en un mot, s'il a une âme spirituelle,

Digitized by Google

le salut, la destinée finale consistera pour lui, après une vie vertueuse, à échapper au mal, à la souffrance et à poursuivre la vie commencée en ce monde, dans le repos et la joie d'une vie éternelle et immuable.

Mais si l'homme est ce fantôme qu'imaginent les Darshanns, cette première hypothèse est inadmissible. Le composé humain renferme trois entités, qui ne font pas une personne : l'*âtmâ*, le *man*, et le *corps*. Laquelle de ces trois pourrait être le sujet de l'expiation ou de la récompense après la mort ? Ce ne peut être l'*âtmâ*, essentiellement saint et bienheureux, qui n'a eu d'ailleurs aucune part aux œuvres. La question de rétribution ne peut se poser pour lui. Elle ne se pose pas davantage pour le corps qui, à la mort, se dérobe entièrement à la loi de la rétribution. Il n'existe plus ; il est retourné aux éléments de la matière : *panch tatwon men panch tatwa mil gaé*. Il faut donc que ce soit le *man*. C'est le *man* qui est supposé le vrai responsable. C'est lui qui, uni à l'*âtmâ* et au corps, a mérité ou démérité. C'est donc lui qui doit être récompensé ou puni. Mais le *man* n'a pas de vie à lui. Il n'est censé participer à la vie de l'*âtmâ* que quand il est uni au corps. Sans le corps, il ne peut ni jouir ni souffrir. Il ne peut donc bénéficier d'aucune récompense ni souffrir aucune punition Il ne le peut qu'uni à des sens, à des organes. en un mot, à un corps. Puisque la mort lui a enlevé sa première enveloppe corporelle, il faut qu'il en retrouve une autre, dans laquelle il pourra jouir ou expier, jusqu'à ce que complète justice soit faite. Alors seulement cessera la nécessité d'une nouvelle naissance.

Il n'y a donc pas pour les Darshanns d'alternative ; si justice doit en toute rigueur être faite, elle est faite en ce monde, dont le *man* ne peut franchir les limites. Si elle n'est pas accomplie dans la naissance actuelle, elle doit nécessairement l'être dans un autre *janam*. — Nous ne croyons donc pas que l'erreur de nos philosophes, sur la destinée finale et la métempsychose, soit la conséquence d'une angoisse ou pessimisme causé par l'appréhension des misères de la vie ; elle est simplement la résultante logique de leurs erreurs, au sujet de la nature de Dieu et du monde. Voyons comment ils l'expliquent.

L'exposé qui va suivre sera nécessairement incomplet. Nous ne pouvons mentionner toutes les divergences que, sur beaucoup de points secondaires, y ont apportées les vues personnelles des différents auteurs. Ce ne sont d'ailleurs, presque toujours, que contradiction au système lui-même, ou puérilités et inepties, qui

Digitized by Google

choquent le bon sens. Contentons-nous d'esquisser les grandes lignes.

A la mort, l'une des trois parties de l'être humain, la moins importante, le corps, est séparé. Il cesse d'être et retourne aux éléments grossiers de la matière. Le *man* reste, et avec lui l'*âtmâ*. Le *man* emporte avec lui les actes *(Karm)* de l'existence ou des existences précédentes. Ces actes, bons ou mauvais, appellent inexorablement la rétribution. La récompense ou la punition est le *karm kà phal*, le fruit de l'acte. « Comme l'arbre porte naturellement son fruit, et comme chaque espèce a le pouvoir de produire son fruit exactement conforme à l'espèce, ainsi les œuvres produisent leur fruit, la rétribution, variée comme les œuvres elles-mêmes. » La rétribution, nous venons de le voir, ne peut être que dans une nouvelle naissance, dans un corps nouveau.

Il y a dans la nature huit millions quatre cent vingt mille espèces de forces génératrices *(yôni = matrices)*, les unes plus nobles, comme celles des dieux, des rois, des Rishis, des Brahmes, des Pandits ; d'autres sans excellence particulière, comme celles du commun des mortels, ou même des animaux d'une nature plus élevée ; d'autres enfin sont viles, ignobles, perverses : celles des démons de mille espèces, des animaux inférieurs, et celles des végétaux. (On voit ici que leur zoologie, contrairement à leurs autres notions scientifiques, ordinairement grossissantes à l'infini, s'est ici trouvée en défaut. Il y a dans le monde beaucoup plus de huit millions d'espèces de vivants.) Il y a des espèces variées comme est variée la différence morale des œuvres à rétribuer. La nouvelle naissance sera donc dans un corps excellent, ou indifférent, ou ignoble, en proportion exacte du mérite ou du démérite, depuis le corps glorieux d'un déota dans le ciel d'Indra ou autre dieu, jusqu'au corps d'un chien, d'un pourceau, ou d'un démon au fond des enfers.

Quel sera le juge assez éclairé, assez équitable, qui jugera cette juste proportion, décidera l'espèce de la nouvelle naissance, et sera l'exécuteur de la sentence ? Quelques-uns font intervenir ici le Juge suprême, *Ishwar* ou plutôt *Parmeshwar*. Ils ont vu, par exemple, Râmanuja, qu'exclure Dieu du jugement des actes et de la rétribution, équivaut à nier la sainteté, la justice et la puissance suprêmes. Mais leurs efforts pour lui trouver un rôle dans la rétribution, ne font que montrer l'inutilité de la loi du *Karm* et détruire le système. Au sens obvie des Darshanns, le

Digitized by Google

jugement et l'exécution sont inclus dans les œuvres. C'est la Loi du *Karm*. Ils supposent dans les œuvres une puissance mystérieuse qui juge, dirige, et exécute : puissance invisible, inexplicable, insaisissable à la raison, que par cela même, ils appellent *adrisht*, l'invisible.

L'effet de cette loi du *Karm* est inéluctable. Le décret de l'*adrisht*, disent quelques uns, est écrit dans le crâne du vivant (*lekhlalàt*). Shankar dit que Dieu lui-même ne le peut pas plus changer, qu'il ne peut créer. L'effet est produit automatiquement. Le *man*, à la mort, se trouve, sans savoir pourquoi ni comment, réincarné en un nouveau corps. Il n'a aucune réminiscence de ce qu'il était ni de ce qu'il a fait dans ses existences précédentes.

Parce qu'elle est inéluctable, cette loi est interprétée communépent par les Hindous, comme le *tagdir* ou fatum des Musulmans. Elle impose, elle nécessite, non seulement telle naissance, non seulement telle condition heureuse ou malheureuse, mais telle jouissance, telle calamité qui surviendra, et aussi les actes bons ou mauvais qui seront produits dans la nouvelle existence. En présence d'un accident heureux ou fâcheux, d'une conduite vertueuse ou immorale nous entendons constamment dans la bouche des Hindous cette parole fatidique : *Karm ki bât hai* ou *Karm kâ phalhai*, c'est la conséquence des actes de la vie passée. Cette formule est devenue l'expression de la résignation apathique, et aussi l'excuse de tous les excès et désordres moraux. Krishann lui-même, dans les Pourânas, pour calmer les remords des criminels qui l'invoquent, ne trouve pas d'autre consolation à leur malheureux sort, ni d'autre excuse à leurs crimes que la parole fatidique : Ne te désole pas ; c'était écrit dans ton *Karm*.

Y a-t-il un moyen d'échapper à ce désespérant va-et-vient des transmigrations ? Il est supposé en principe que l'expiation rachète le péché. Mais ceci n'avance en rien la délivrance ; tout acte bon ou mauvais nécessite la rétribution, et par là même la prolongation des existences. Or tous les actes sont bons ou mauvais. La patience, la résignation, le repentir, la bienfaisance envers les hommes et les animaux exigent aussi bien la continuation de la chaîne des naissances, que les fautes ou les crimes les plus atroces. Les œuvres vertueuses, il est vrai, peuvent mériter une enveloppe mortelle plus fortunée, avec de plus grandes facilités à la vertu. Elles peuvent même mériter l'apothéose dans le ciel d'Indra : mais tout cela n'avance pas d'un instant la délivrance finale.

Digitized by Google

« Dans notre système religieux, dit Vivékânand, il y a aussi : le ciel *(swarg)* et l'enfer *(narak)* ; mais ils ne sont pas éternels. Le ciel est un séjour mortel comme ce bas monde. Nous admettons que dans le ciel il y a plus de jouissance ; mais il y a aussi plus d'aléas. Il y a d'ailleurs plusieurs sortes de cieux.

« Les bonnes œuvres de ce monde méritent récompense. Ceux qui les ont faites pourront après la mort renaître dans l'un ou l'autre de ces cieux, en la dignité d'Indra ou autre Dieu. Cette apothéose ne sera qu'un anneau dans la chaine des existences. Ils seront arrivés à la dignité d'Indra ou autres dieux par leurs bonnes œuvres. Mais Indra et Varounn ne sont pas des divinités spéciales : il y a probablement des milliers d'Indras. Ils exulteront quelque temps en cette dignité : puis, tombant de cette incarnation divine, ils seront réincarnés dans un corps humain. La condition humaine est la meilleure de toutes. Sans doute, tel deota, renonçant au désir de la félicité céleste, pourra arriver à la délivrance. Mais de même qu'en ce monde sont nombreux les heureux, les riches et les puissants qui oublient les grands principes (de la moralité) : ainsi la plupart des dieux, enivrés de leur condition glorieuse, ne font aucun effort pour arriver à la libération. Aussi après avoir joui au ciel de leurs œuvres passées, il renaîtront dans un corps humain. Le champ propre où s'opère la libération, est cette terre. (Elle est le *Karmbhoûmi)*. Inutile donc de désirer le Ciel : c'est ici même que nous opérerons notre délivrance. »

Notons ceci en passant : lorsque nous employons le mot *swarg*, pour désigner notre Ciel, nous employons une expression qui risque de n'être pas prise, par les Hindous instruits, en un sens correspondant à notre pensée.

Il y a pourtant un moyen, disent-ils, d'échapper à la chaîne interminable des naissances, chaîne de misère et de souffrance, Ce n'est ni le repentir ni l'expiation ni aucune sorte d'œuvre méritoire même héroïque. Le seul et unique moyen, c'est la *ghyânn* : la connaissance. Nous en verrons mieux la raison en étudiant le Védanta. Celui qui est arrivé à cette conviction absolue que sa vie ou son moi n'est pas à lui, que c'est la vie, le moi de l'*âtmâ*, celui-là possède la *ghyânn*. Il est déjà délivré, même encore en ce monde il est en possession de la *moukti* : il est *jîvanmoukta*. Son existence dans le corps actuel, avec toutes ses péripéties de bien et de mal, de péché, de vertu et de bonheur, étant un fait décrété par l'*Adrisht*, avant qu'il n'ait acquis

Digitized by Google

la *ghyânn*, doit irrévocablement avoir son cours jusqu'à la mort du corps actuel. Mais toutes les actions qu'il fait en possession de la *ghyânn*, en tant que *jîvanmoukta*, seront sans fruit, sans conséquences *(mishphal)*. Il ne les fait plus pour la récompense ni pour aucune vie humaine et intéressée, sachant par la *ghyânn* que tout cela est illusion. Il les fait *nishkâm*, sans attache, sans désir, sans la recherche d'aucun avantage égoïste. Ces actions échappent à la loi du Karm, et cessent d'exiger la rétribution. A la mort, il sera finalement libéré.

Que devient à cette heure ce qui était l'homme ? L'*âtmâ* libéré est, par le fait même, séparé, libéré du *man*. Que devientce lui-ci ? Ce qu'est devenu le corps à l'heure de la mort. Le corps est retourné à ses éléments grossiers : le *man* retourne aux éléments subtils de la matière dont il est composé. Voilà du moins ce que veut la logique rigoureuse d'un système erroné. Les dualistes ne peuvent y échapper, et les Védantistes logiques l'admettent sans restriction. L'homme, ce qui se croyait une personne, a entièrement disparu. Inutile de lui chercher une forme quelconque d'existence qu'il ne peut avoir.

Voilà ce que veut la logique, mais ce que la conscience humaine, fût-elle la conscience d'un Védantiste, ne peut se résigner à admettre. Il n'est pas un seul Hindou, qui ne pense, ne parle et n'agisse avec la conviction que sa personnalité est réelle et qu'il conservera cette personnalité même aprês la libération finale. Aussi certains Védantistes anciens et modernes, par toutes sortes d'arguties misérables, s'efforcent-ils d'imaginer que malgré tout, la personnalité humaine conservera une sorte de survivance mystérieuse ; ils sont d'ailleurs incapables de l'expliquer.

Cette théorie de la métempsychose, si étrange, si invraisemblable, qui contredit si brutalement l'expérience et la conscience, n'a, on le comprend, que des semblants de preuves. Elle est née de l'erreur : négation du pouvoir créateur, fausse interprétation de la nature du composé humain, ignorance des voies mystérieuses de la Providence et présomption de l'esprit.

« Si, disent les Darshanns, Brahm est l'auteur du monde, pourquoi constatons-nous tant d'imperfections ? D'abord, à cause de l'inégalité. L'un naît dans une condition heureuse *(janamsoukhi)*, l'autre dans la misère, avec toutes les souffrances qui en sont le cortège *(janamdoukhi)*. Cette inégalité ne peut venir de Dieu. Le supposer serait attribuer, à celui qui est la justice même, une partialité injuste.

Digitized by Google

« Puis à cause de la souffrance, qui provient de la haine, de la malice, de l'aversion, de l'envie, de l'injustice, de la cruauté. Combien d'innocents souffrent et sont torturés jusqu'au désespoir ? S'ils n'avaient pas péché dans une vie précédente, il faudrait admettre que la Providence, qui les a fait naître en telle condition, est injuste jusqu'à la cruauté. Si cette condition a été voulue par Dieu, il faut conclure que Dieu est plus cruel que le plus méchant des hommes et que les démons eux-mêmes. »

On doit donc nécessairement supposer que l' « enfant, à sa naissance, ne sort pas en sa totalité des mains de la nature. Il arrive chargé du poids des œuvres du temps sans commencement. Il vient recevoir la rétribution de ses œuvres. »

C'est le raisonnement de tous les Darshanns et de tous les Hindous. A-t-il quelque valeur ? Qui peut prouver d'abord l'inégalité des conditions ? Quelle injustice y a-t-il en celui qui ne doit rien à personne,s'il lui plait de distribuer ses faveurs comme il l'entend ? Aucune évidemment. Qui donc, faisant l'aumône à plusieurs mendiants, se croirait injuste, s'il donnait à l'un plus, à l'autre moins ?

Les Darshanns ne voient pas que cette inégalité est la beauté du monde et la condition nécessaire de son existence. La diversité des êtres fait la beauté de la nature et révèle la beauté infinie de la Sagesse créatrice. Or diversité inclut inégalité.

Sans inégalité d'ailleurs, le monde est impossible. Le défaut, l'injustice que croient y découvrir nos sages de l'Inde, n'existe pas seulement dans le milieu des vivants : elle s'étend jusqu'au monde inanimé. Si Dieu veut créer l'or, ou le diamant, il ne pourra sans injustice créer aussi le pomb ou la pierre. Si Dieu veut créer l'homme, il ne pourra sans injustice créer les animaux inférieurs. Il ne pourra même créer l'homme, car pour entretenir sa vie, l'homme a besoin des animaux et des plantes.

De plus, la perfection de la nature humaine exige la vie sociale. Or quelle société pourra exister là où tous seront égaux, tous rois ou tous sujets, tous maîtres, ou tous serviteurs, tous riches ou tous mendiants ? Le proverbe, qui court dans tous nos villages de l'Inde, est plus sensé : Si toutes les femmes étaient reines qui qui ferait bouillir le pot au feu ? *Main râni, tû râni — Kaun dâlegi, Khichri men pâni* ? L'inégalité des conditions n'a donc rien à faire avec la théorie des transmigrations.

Le mal, la souffrance de l'innocent, prouve-t-ils mieux qu'il faille admettre la métempsychose, ou taxer d'injustice l'Auteur

Digitized by Google

du monde ? C'est un fait que le mal existe, mais ce fait prouve uniquement que le monde n'est pas parfait, non point que Dieu devait le créer parfait, à supposer qu'un monde parfait soit possible.

Le monde existe avec le mal, la souffrance, le désordre moral et physique. Dieu qui est l'auteur du monde a prévu ce mal. Il l'a donc permis : autrement dit il l'a voulu indirectement, en voulant le monde qui est imparfait. Sa Sagesse infinie a jugé que ce monde imparfait était poutant bon, beau, malgré ses imperfections et, nous le constatons, il est au dessus de toute compréhension humaine, merveilleuse révélation de la sagesse, de la puissance et de la bonté divine. La vie y est non seulement possible et tolérable, mais en général désirée : l'homme n'a rien de plus cher que d'y vivre, malgré les inconvénients qu'il y subit, et ne craint rien tant que de le quitter.

Le problème à résoudre n'est donc pas de savoir pourquoi Dieu a voulu ce monde imparfait. Le fait est là pour tous les systèmes. Le problème est celui-ci : Dieu n'a-t-il pu vouloir la peine, la souffrance, le mal qu'en fonction du châtiment, du péché; de sorte qu'il faille dire que tout être qui souffre, subit la punition de sa faute ?

Dieu a créé la nature humaine, naturellement sujette à la jouissance et à la douleur. De ce simple fait, on peut conjecturer que même en dehors du péché, il y aurait peine et souffrance. D'où viendra-t-elle ? D'abord de l'influence du milieu : des éléments, du climat, des saisons trop chaudes ou trop froides, avec tous les accidents et maladies qui en résulteront. Elle viendra du milieu humain auquel personne ne peut se soustraire. Les besoins, les erreurs, la faiblesse, la négligence de l'homme entraînent, pour lui et ses semblables, mille accidents pénibles. La souffrance, le mal tient encore à la volonté libre, à ses écarts. L'homme souffrira de l'injustice et de la violence.

Pour rendre compte de la condition misérable dans laquelle l'homme naît, il suffit de constater que tous ces maux étaient implicitement contenus dans l'imperfection de la nature. Dieu aurait pu y remédier : c'est possible. Il aurait pu créer un monde différent, mais ce monde par lui-même eût été imparfait, limité ; la souffrance, le mal y auraient eu leur place naturelle. La souffrance, le mal ne peuvent être chassés d'une nature créée que par un don purement gratuit de Dieu, comme celui qu'il accorda à nos premiers parents dans le Paradis terrestre. La souffrance,

Digitized by Google

le mal ne sont donc pas nécessairement la punition d'une faute, surtout d'une faute personnelle. Nous ne voulons pas dire que la Providence qui préside aux événements de ce monde, qui fait luire son soleil et tomber sa pluie sur les méchants aussi bien que sur les justes, n'a voulu en aucune manière se servir de la souffrance, conséquence de l'imperfection de la nature, comme d'un moyen d'expiation. Mais nous disons qu'il est certain que la Sagesse infinie ne pouvait changer la nature imparfaite de tout ce qui est créé et peut avoir, en permettant la souffrance et le mal en général, d'autres desseins plus cachés que celui de l'expiation, desseins que notre raison infirme est incapable de découvrir.

Accuser Dieu d'injustice et de cruauté envers les innocents qui souffrent, c'est oublier que Dieu a sur ses créatures une autorité souveraine. C'est supposer qu'il permet que l'homme soit éprouvé au-dessus de ses forces, et des forces qu'il se réserve de lui donner au besoin. C'est supposer aussi qu'il n'est pas prêt à donner, à l'innocent qui souffre, une compensation assez grande, pour que celui-ci soit content de souffrir ou d'avoir souffert. Le père qui veut que son fils soit digne de lui, digne de son nom et de son héritage, veut aussi l'y préparer par l'épreuve d'une solide éducation. Il veut pour lui, toutes les peines, toutes les restrictions et contraintes de l'éducation. Que penser d'un fils dénaturé qui appellerait tout cela une punition injuste ? Ce serait une absurdité. C'est par une absurdité exactement semblable que nos Darshanns ont bâti la théorie de la métempsychose.

Ils oublient enfin que si Dieu a créé le monde pour le bonheur de la créature, il est plus certain encore qu'il l'a créé d'abord pour sa propre glorification et peut-être a-t-il préféré sa glorification par la souffrance et par la récompense parce qu'elle est plus grande. Dieu trouve dans la résignation et la fidélité du juste le moyen de lui décerner une béatitude, pour laquelle l'homme, s'il le pouvait, voudrait souffrir mille fois toutes les amertumes de la vie. La souffrance devient donc la clef du bonheur.

Non seulement la doctrine de la métempsychose n'est fondée sur aucune preuve solide ; mais elle n'est qu'un tissu d'invraisemblances et de contradictions. Les partisans de ce système disent que l'*âtmâ* qui est éternel, immuable, absolu, transcendant et libre par nature, c'est-à-dire inaccessible à l'atteinte du monde matériel, se trouve pourtant lié à la matière, au *man*. Comment expliquer cette contradiction ? Pourquoi et comment est-il lié ?

Digitized by Google

et comment étant lié, demeure-t-il indépendant et libre ? Et quel sens peut avoir sa libération ?

Il est supposé lié par la nécessité de la rétribution, due aux œuvres. Quelle peut être pour lui la raison de cette nécessité ? L'*âtmâ*, n'ayant eu aucune part aux œuvres, n'a aucune responsabilité. Et quelles sont ces œuvres ? Les actes de l'homme supposent le *man* et le corps déjà liés à l'*âtmâ* et participants à la vie. Il y a donc contradiction à dire que l'*âtmâ* est lié par le fruit des œuvres, puisque ces œuvres n'ont pu exister avant qu'il ne fût lié. Le premier anneau de la chaine des transmigrations est donc impossibilité pure et évidente. Essayer de couvrir cette contradiction en faisant appel à une série sans commencement, la roue de la création, *srihtichatira*, n'est que fonder une absurdité sur un non-sens.

Les Darshanns veulent donner le change en avançant que cette connexion de l'*âtmâ* à la matière est pure illusion ou ignorance : *avidyâ*. Mais cette illusion ne peut être dans l'*âtmâ*, omniscient. Elle est sans le *man*. Alors comment expliquer qu'elle affecte l'*âtmâ*, libre, absolu, transcendant ? Ils diront qu'en réalité l'*âtmâ* n'est pas lié : l'illusion consiste en ce que le *man* se croit vivant de sa propre vie, disent les dualistes ; en ce qu'il se croit *un moi* distinct, suivant les Védantins. Supposition toute gratuite et qui n'écarte en rien la difficulté: en quoi l'illusion du *man* peut-elle affecter l'*âtmâ* ?

Resterait encore à fournir une explication tant soi peu plausible de l'*adrisht* : cette force inconsciente, inexplicable, cachée au fond des actes. Sagesse, volonté et action sans sujet, pure abstraction, qui juge et pèse la valeur des actes, décrète la nouvelle naissance et exécute fatalement ses propres décrets.

Il faudrait enfin rendre compte de l'oblitération complète de la mémoire, dans la nouvelle existence. Pourquoi l'homme, le *man*, ne se souvient-il plus de ses actions passées, ni de ses conditions antérieures ? Nos sages sont encore à chercher la réponse ; mais ce qui prouve clairement que la doctrine de la métemsychose, bien qu'enseignée par tous nos philosophes Hindous et incrustée dans l'âme de la masse, n'a pu jusqu'ici satisfaire leur conscience, est la manie inquiète qu'ont tous les Hindous, même instruits et éclairés, de forger les fables les plus insensées pour répondre à ce postulat. Ici c'est un *dholli* ou un *chamâr*, loin, dans une région inaccessible à toute recherche, à l'autre extrémité des Indes ou de la terre, qui un beau jour se souvient que dans une

Digitized by Google

incarnation précédente, il a été roi ou empereur. Là c'est un enfant, qui a reconnu tout à coup dans une vieille veuve édentée, ratatinée, l'épouse adorée de son incarnation passée. Les Rishis, et les sâdhous des âges antiques sont supposés avoir conservé la mémoire exacte de leurs existences passées. Faits incontrôlables, de temps antédiluviens ou de climats inaccessibles. Poussés par cette manie morbide, dernièrement, certains intellectuels fondaient à Alwar (Râjpoutâna) un comité de savants, qui se donnait pour but de collectionner tous ces faits de réminiscences posthumes. Ils ont répandu par tout le pays des prospectus invitant tout individu, favorisé de ces visions rétrospectives, à communiquer ses expériences au bureau du Comité. Il serait difficile de se montrer plus crédule et plus naïf. Il y a tout à parier que les rapports abonderont. Ils peuvent dès maintenant enregistrer le témoignage de Mrs Besant, fondatrice de la Théosophie moderne : n'a-t-elle pas déclaré, il y a peu d'années, devant un auditoire nombreux, qu'elle se souvenait d'avoir été, autrefois, il y a des siècles, un Pandit célèbre aux Indes. On pourra noter à la suite, cet autre témoignage d'un auditeur, un musulman, si je ne me trompe, qui confirma le récit de Mrs Besant, en assurant que lui-même se rappelait fort bien avoir été alors sa *Panditâin*, l'heureuse compagne de son ancienne existence !

Les communications intéressantes ne manqueront donc pas. Quant aux preuves à l'appui, on devine combien fantaisistes elles seront et il y a lieu de croire que peu se souviendront d'avoir été chien, âne ou crapaud.

Enfin, le reproche le plus grave fait à cette théorie de la transmigration : elle ruine les fondements de la vie morale. La fin de l'homme est la possession de la rectitude morale parfaite dans la conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Que devient la moralité dans ce système ? Le péché, désordre moral, ne paraît avoir aucune importance comme offense à la majesté divine : offense qu'il faut regretter et expier surtout par le repentir. La raison dit que le repentir n'est pas la peine subie, ni la peur du châtiment, ni le regret d'avoir à le subir. Le repentir est l'humble confession de la faute, devant sa propre conscience et devant Dieu : le regret de cette faute, la volonté de renoncer au péché et la confiance en la miséricorde divine qui pardonne. Rien de tout cela dans l'expiation de la métempsychose. L'expiation y est purement mécanique, pure passivité. L'animal sans raison expie les péchés qu'il a commis quand il était homme,

Digitized by Google

sans les connaître, sans savoir qu'il est puni. Comment lui supposer le repentir ? L'homme expie de même, des péchés qu'il ne connaît pas, qu'il n'a pas conscience d'avoir commis. Comment les regretterait-il ?

Le salut, ou délivrance finale, n'implique aucun changement de volonté, mais tout simplement le fait matériel d'échapper à la peine. On arrive à la libération, non par le repentir et le retour à Dieu, mais uniquement par la *ghyânn* ou connaissance, qui n'a aucune relation avec le péché ni aucune vertu d'expiation. Le *jivanmoukta* n'a plus à se préoccuper de la valeur morale de ses actions : actes de vertu ou péchés n'ont plus de sens pour lui. Pour ceux qui n'ont pas encore acquis la *ghyânn*, la vertu, la piété, les austérités peuvent, nous dit-on, disposer (on ne voit pas comment) à la *ghyânn*. Mais elles n'ont en elles-mêmes aucune vertu expiatrice et sont tout aussi opposées que le péché, à la libération finale, puisque la vertu exaltée, la plus héroïque, exige par elle-même une nouvelle naissance, tout aussi bien que le crime le plus atroce.

La miséricorde divine, qui pardonne au repentir, n'a aucun sens. Inutile d'espérer en Dieu, de le supplier humblement d'accorder le pardon qu'il ne peut donner. Ici encore il y a quelques divergences de vues. Ceux qui essayent, comme nous l'avons vu plus haut, de faire intervenir la Providence dans la loi de la rétribution, s'efforcent, contre toute logique, de lui attribuer un vague pouvoir de pardon.

En somme la théorie de la transmigration entraîne la ruine à peu près totale de la conscience et de la moralité.

Heureusement, Dieu, miséricorde infinie, n'a pas permis que la conscience humaine, son dernier témoin dans le chaos de toutes les erreurs, soit entièrement étouffée sous les sophismes des Pandits. La masse du peuple, et même des savants védantistes un peu honnêtes et sincères, sentent instinctivement, irrésistiblement qu'il y a, au point de vue du salut à obtenir, une différence essentielle entre le vice et la vertu. Les sophismes de leur croyance à la métempsychose n'ont pu éteindre le remords dans les âmes coupables, ni même un vrai repentir. Que sont en effet leurs pèlerinages aux fleuves sacrés ; cette persuasion que les eaux du Gange ou autre rivière sainte laveront leurs souillures morales ? Une superstition sans aucun doute. Mais au fond de cette superstition, reste un vrai repentir et une espérance de pardon. C'est une protestation constante, traditionnelle, aussi

Digitized by Google

ancienne que les siècles, bien qu'inconsciente pour beaucoup, de la conscience humaine contre la prétendue loi du *Karm* et toute la doctrine des transmigrations.

VII.

LE VÉDANTA.

Le Védanta est, de tout les Darshanns, le plus en vogue parmi les intellectuels hindous, et on peut le dire sans exagération, le fond même de la mentalité, et de toute la vie sociale et religieuse de la masse illettrée. Même les écoles dissidentes sont pénétrées de ses idées, et font un usage constant de la langue du Védanta.

On a suffisamment défini ce système quand on a cité sa devise : « *ekam Brahman, dwityân nâsti* : Brahm est le seul réel, tout le reste est néant. » — Ou : « *Ahambrahmâsmi* : je suis moi-même Brahm » — ou encore : « *tat twam asti* : vous êtes *cela* : cette entité indéterminée : Brahm. »

Le mot *Védanta* signifie : fin des Védas (*Véda-ant*) ; t us les Darshanns prétendent que leur enseignement n'est pas autre que celui des Védas ; mais le Védanta, contrairement au dualisme outré des autres systèmes, qui font de la *prakriti*, un être subsistant par lui-même, veut s'en tenir au grand principe de l'Un absolu et prétend y voir la somme totale de la doctrine des Védas. Ce principe dê l'unité absolue, dont les premiers linéaments ont peut-être été tracés dans les dernières et plus récentes hymnes védiques, paraît en tout cas énoncé plus clairement dans les Oupanishadds, qui sont considérés comme l'évolution naturelle et la conclusion authentique de la doctrine, la fin même des Védas : de là le nom de *védânta* donné à ce système.

La grande vérité, que les partisans de ce système ont retenue des Shâstras, est donc que le Suprême, Brahm, est le seul Etre ; l'être dans sa totalité. Poussant à l'extrême les conséquences de cette vérité, ils ont conclu qu'il ne peut y avoir d'être en dehors de lui, ni aucune participation à l'être, qui ne soit pas entièrement lui. Ils rejettent donc la Création proprement dite. Pourtant le monde existe : c'est un fait indéniable et un mystère, qui exige une solution. Le *Védanta* la donne.

Il ne nie pas l'existence de cette chose, qu'on appelle le monde ; et même il admet, dans tous ses détails, la cosmologie et l'anthro-

Digitized by Google

pologie des autres Darshanns : la distinction de la *prakriti* et de l'*âtmâ*, avec cette différence que pour lui l'âtmâ est unique, Brahm, le Suprême. Il admet la *prakriti* ou nature dans les mêmes termes que les autres écoles : avec ses trois gounns, ses éléments subtils et grossiers. Il admet le composé humain fantaisiste, que nous avons analysé plus haut, ses sens, ses organes externes et internes, le corps grossier et le corps subtil l'*antakaran*, avec l'intellect, la volonté et la conscience du moi, et enfin la métempsychose. Mais il interprête tous ces termes en un sens spécial.

Si tous les Védantins s'accordent à affimer que Brahm est la réalité unique, et néanmoins à reconnaître que le monde a une sorte de réalité à lui, ils ne s'entendent plus quand ils entreprennent de fixer le sens de cette réalité. Les uns, comprenant que Brahm est la réalité unique, absolue, transcendante, lui refusent jusqu'au principe de toute relation extérieure. Ils sont donc réduits à ne voir, dans la réalité du monde qu'une réalité d'illusion. Le monde (ou prakriti) est *avidya* : nescience ou ignorance. Il est *mâyâ* : illusion. Ceux-ci sont les advaittistes stricts ou monistes authentiques. Pour eux, Dieu est l'*Adwaitt*, l'être qui n'a pas de second (*a* privatif et *dwaitt* : second). Leur docteur le plus célèbre est *Shankaracharya* (IXe siècle environ de l'Ere chrétienne).

D'autres, peut-être plus sensibles au sens commun, mais d'une logique moins intransigeante, ont cru devoir faire fléchir le grand principe de l'identité absolue de l'Etre divin. Ils y supposent des modes ou attributs distincts de l'essence. Ces modes sont le monde et tout ce qu'il renferme ; émanation ou évolution immanente de l'être de Brahm qui se projette en fonction de *Prakriti*, le corps de Brahm. Les âmes humaines, ou *âtmâs* inférieurs, sont des modes de l'être divin ; par suite de quelque faute inexplicable, ils ont oublié qu'ils n'ont qu'un même et seul *moi* avec Brahm, et attendent la *moukti* ou délivrance de cette illusion, par le moyen de la *ghyânn*. Le grand interprète de cette école est *Râmânuja* (XIe siècle environ de notre ère) Ce système est le *Vishisht Adwaitt*, ou monisme qualifié ou mitigé.

D'autres ont poussé plus avant encore cette déviation illogique du sens de l'unité absolue. Ils prétendent conserver le Brahm unique mais en font trois réalités distinctes. La première est la réalité transcendante : Brahm sans attributs, incirconscrit, inconcevable, innommable. Sous un autre aspect, Brahm est revêtu de modes ou attributs, qu'on pourrait appeler purement

Digitized by Google

abstraits. Et enfin sous un troisième aspect, posséde des attributs concrets : le monde et tout ce que le monde représente. Ce système introduit très crûment la contradiction dans l'Etre divin mais ses adeptes l'admettent comme nécessaire. Dieu étant inconnaissable, au dessus de tout sens et de toute raison, il faut bien que la raison humaine, confondue et interdite, s'attende à trouver la contradiction dans son infinité. En lui, l'être et le non-être seront une seule et même chose ; il connaît et il est inconscient, il est un et multiple.

Tous les sytèmes védantistes contredisent si brutalement le sens commun, qu'il n'y a aucune nécessité de les réfuter. Si nous nous arrêtons ici un peu plus longuement à l'*adwaitt* proprement dit, c'est uniquement parce que ce système est le plus généralement admis aux Indes.

L'adwaitt, disions-nous, admet, en paroles, la prakriti, le monde et tout ce qu'il représente, Mais quel sens donne-t-il aux expressions dont il se sert ? Suivant le *Védanta Sara*, « Le seul Réel (*vastou*) est Brahm, *Sachchidânand*, existence, connaissance et béatitude. Tout le reste est irréel (*avastou*), à commencer par l'*avidya* ou ignorance, qui est le substratum du monde entier.» *(Vedanta Sara. III)*.

Le monde est irréel, néant, et pourtant l'expérience nous montre qu'il est bien quelque chose. Comment expliquer ce quelque chose qui est au moins un semblant de réalité ? Pour répondre à cette question, les Védantins ont imaginé la distinction fameuse de leurs trois sortes de réalités. Il y a d'abord la réalité *Paramârthik* ou réalité dans son sens plein et authentique. *Paramârth* veut dire : sens ou signification suprême. Ce mot est souvent employé pour désigner la fin dernière, la seule vraie réalité, Brahm.

La réalité *prâtibhâsik*, ou de pure apparence, est celle des objets qu'on voit en rêve. Quelqu'un rêve qu'il est roi. Sa royauté est bien quelque chose pour son esprit qui la conçoit. C'est donc une réalité apparente. C'est encore la connaissance imaginaire d'un objet, qui vu de loin ou dans l'obscurité, paraît autre chose que ce qu'il est en réalité. Quelqu'un, voyant de loin une corde, s'imagine qu'il voit un serpent, ou, dans la demi-obscurité, voit briller un coquillage nacré, et croit voir de l'argent. Il y a bien l'apparence d'argent ou de serpent ; il y a donc une certaine réalité *prâtibhâsik*. Le rêve passé, la lumière faite, ou la distance parcourue, l'illusion, l'apparence disparaît. Il n'y avait là rien d'objectif.

Digitized by Google

La troisième, ou réalité *vyavahârik*, a une vraie objectivité. Elle est perçue non plus seulement par l'imagination, mais par tous les sens, et à la fois par tous les êtres qui voient. C'est la réalité du monde. Elle n'a pas la courte durée du rêve ; elle durera autant que le monde. Un vase de métal *(Lotâ)* par exemple est métal pour tout être qui sent et qui voit, de jour ou de nuit, de loin ou de près. Il est, dans la pensée de tous, destiné à tel usage déterminé. Il a pour tous, son poids, sa forme, sa valeur vénale, son prix-courant. On le vend et on l'achète au taux reçu. Il a donc une valeur admise par tout le monde et une réalité plus vraie que le même vase vu en songe. On ne pouvait, dans le Vedanta, lui donner un nom mieux adpaté que celui de réalité *vyavahârik*. Le mot *vyavahâr* veut dire : usage courant, routine de la vie. C'est la réalité du monde. Quand viendra le réveil de la *ghyânn*, le monde entier s'évanouira comme le rêve au réveil. Alors on verra que Brahm est l'Unique et que tout le reste était pure illusion.

On ne saurait mieux faire saisir cette réalité de convention, qu'en la comparant à la réalité dramatique, aux rôles d'un théâtre. Et c'est ainsi que nous la trouvons commentée par les philosophes et poètes de l'Inde. Dans tous leurs livres, Brahm est un joueur de marionnettes et le monde est le théâtre. Celui qui, sur la scène, joue le rôle de roi, se comporte en tout comme roi. Il parle, il commande, il agit en roi. Tous les acteurs doivent de même se comporter comme sujets : ministres, soldats, serviteurs chacun suivant son rôle. Mais pour le spectateur, le *ghyâni*, qui hors du rideau suit la marche du drame, il n'y a ni roi ni sujets : il n'y a que pur décor.

La réalité pourtant est supérieure à celle du songe. Le rêve est décousu, sans suite logique, sans ordre, à transformations subites et incohérentes. On ne peut raisonner sur un rêve. Ce qui dans le rêve est un vivant, peut être en même temps pierre ou métal. Ce qui était homme, est devenu tout à coup oiseau ou reptile ou démon ou montagne. Sa réalité est entièrement subjective. Sans doute, la réalité de convention est aussi pure illusion, une autre espèce de songe ; mais c'est un songe global. C'est toute la création qui poursuit méthodiquement le même rêve.

On le voit, le Védanta reconnait au monde une certaine réalité, un peu plus consistante que celle du rêve : il ne lui concède pourtant que la réalité d'une illusion. Au sortir du théâtre, à

Digitized by Google

l'éveil de la connaissance, je verrai, disent-ils, que je suis Brahm pur et simple. Tout le reste était ignorance et mirage. J'étais réellement alors, ce que je suis maintenant, Brahm et rien autre. Le monde est donc une réalité d'illusion ou une illusion de réalité. Brahm est l'unique réalité : *Ekam Brahman, dwityân nâsti.*

Nous n'avons vu en tout ceci qu'une image, une comparaison : aucun semblant de preuve positive. Et devant les difficultés, que soulève un tel système, un Védantiste même convaincu doit bien conserver quelque doute. Si la prakriti est illusion ou ignorance ou quelque nom qu'on lui donne, il faut bien que ce soit l'illusion ou l'ignorance de quelqu'un. Et s'il n'y a d'être réel que Brahm, il faut nécessairement que ce soit l'ignorance de Brahm. Or Brahm est omniscient, comment peut-il être en même temps sujet de l'*avidyâ* ou ignorance ?

Pour répondre à cette difficulté, le Védanta nous dit que cette ignorance est à la fois une entité et une non-entité. L'ignorance a une existence à elle : c'est donc une entité. Tout homme qui réfléchit, reconnaît, devant certaines questions abstruses, qu'il ne sait pas: il voit donc son ignorance. L'ignorance est donc quelque chose de réel. D'ailleurs les Livres Sacrés sont unanimes à admettre cette *avidyâ*. Mais on se tromperait en l'appelant une entité réelle. Elle n'est ni être ni non-être. Elle est non-entité en Brahm ; mais entité dans la prakriti. Elle n'est que la résultante des trois *gounns. (Vedanta Sara III.)* Cette réponse montre à quel point le système est fondé sur la contradiction.

On insiste pourtant, et pour faire mieux comprendre comment l'ignorance ou *avidyâ*, conséquence des trois gounns, ne peut affecter l'infini de Brahm, on imagine la distinction fameuse du Brahm *nirgounn* (ou *nirâkâr*) et du Brahm *sagounn (sâkâr)*. Brahm, dans sa réalité infinie, est *nirgounn*, sans qualifications, sans attribut, sans noms, inconnaissable, inaccessible ; unité et identité absolues, tout ce que la raison peut dire de lui c'est : *tat*, cela, l'être indéterminé.

Brahm *sagounn* est Brahm tel que vous le concevez ou l'imaginez, en lui fixant des perfections et des attributs. C'est le monde avec toutes ses perfections, et tous les qualificatifs et tous les noms que vous leur donnez. Mais ce Brahm *sagounn* n'est qu'une illusion, une création de votre esprit : il n'existe pas. Il n'est que l'*avidyâ*, l'ignorance de votre *man*, de l'*ahankâr*, qui n'est lui même qu'une illusion.

Désirez-vous pénétrer jusqu'au saint des saints du mystère

Digitized by Google

védantiste ? La *Védanta Sara* va nous initier. Mais, comme en Orient, pour entrer dans les sanctuaires, pagodes ou mosquées, il faut prendre l'accoutrement réglementaire, faites d'abord subir à votre esprit la préparation nécessaire.

Imaginez que vous entrez dans un monde de rêve. Ce n'est pas assez : imaginez que vous rêvez ce monde de rêve. Mieux encore : persuadez-vous que vous êtes vous-même un être de rêve; un rêve substantiel pénétrant dans un monde de rêve. Vous y trouvez d'abord le Dieu de ce monde. Il est éternel, infini, tout puissant, omniscient, omniprésent : *Ishwar* ou *Parmeshwar*, ou *Paramâtmâ*. C'est lui le Créateur et la Providence de ce monde de rêve. Mais retenez bien qu'il n'est pas Brahm, le Brahm *nirgounn*. C'est *Ishwar* ou si vous voulez Brahm *sagoun*, le Dieu d'un monde d'illusion, illusion lui-même.

Ishwar est l'illusion substantielle. Il est sagesse et puissance infinies, en ce sens que c'est lui, illusion universelle, qui connaît, veut, crée et dirige toutes les illusions particulières, qui composent le monde, tous les incidents et détails du rêve global. Il est l'*avidyâ* totale et l'*avidyâ* c'est la *prakriti*, c'est le monde, l'univers. Voilà ce qu'est, pour la philosophie la plus sublime, la plus exaltée des Indes, ce que tout le monde appelle *Ishwar* ou *Parmeshwar*. Et nous mêmes avons à nous servir de ce mot pour désigner notre Dieu, qui n'a rien de commun, comme on le voit, avec l'*Ishwar* des Védantins.

Dans ce monde de rêve, vous trouvez ensuite des vivants, ou illusions de vivants. Le Vedanta Sara les appelle *prâgyas* ou *connaissants*. Tous ces vivants, par la magie créatrice de Ishwar se croient des individualités distinctes. En réalité, ils ne sont qu'une seule et même ignorance en tout identique à l'ignorance suprême, *Parmeshwar*, ou illusion universelle. Comme la forêt comprend tout et chacun des arbres, comme l'océan ne fait qu'un avec toutes les gouttes d'eau qu'il contient, ainsi *Ishwar*, l'ignorance suprême ne fait qu'un avec les vivants de rêve. Ceux-ci ne sont que des ignorances particulières évoluées, émanées de l'Ignorance générale. Mais en réalité il n'y a qu'une ignorance totale identique dans tout l'univers.

Ce sont ces *prâgyas* qui vont créer le monde chacun pour soi, en projetant leur illusion au dehors. Ils se croient des individualités distinctes. Se croyant individualisés, limités dans leur être et toutes ses perfections, ils se croient par la même liés. Leur première illusion est donc celle des gounns de la prakriti.

Digitized by Google

De ces gounns est projetée l'illusion des éléments grossiers et subtils de la matière. De ces éléments, le prâgya compose le corps avec ses sens et ses organes, et des éléments subtils, il forme l'*antakaran* avec l'intellect, la volonté et la conscience du moi *(bouddhi, man* et *ahankâr*). Cette âme atomique, associée aux sens et aux membres a, par l'ahankâr, l'illusion qu'elle est vivante, qu'elle pense, qu'elle agit, qu'elle jouit ou qu'elle souffre *(Védanta Sara.*V). Pour tout résumer, c'est le rêve global, c'est Ishwar, illusion universelle, qui crée, c'est-à-dire qui évolue dans toutes les phases et incidents de ce mirage qu'est le monde.

Comment sortir de ce cauchemar monstrueux ? Comme tout l'univers est *avidyâ*, ignorance ou illusion, c'est donc le rôle de la connaissance, de la ghyânn de dissiper cette nuit de songes. Au réveil de la ghyânn, que restera-t-il ? Vous avez fini de rêver ; votre rêve s'évanouit. Vous n'étiez qu'un être de rêve, au réveil il ne restera absolument rien, ni vous, ni le monde, ni Ishwar que vous aviez rêvé. Brahm, avant comme après, est la seule réalité.

On ne s'attend pas à ce que nous essayons de faire voir le vide de l'utopie védantiste. Dès lors que le monde entier n'est qu'une illusion, tout raisonnement, toute conclusion, et toute adhésion de l'esprit à une conclusion quelconque, ne pourrait être que rêve et illusion.

Le Védantisme, pris dans ses grandes lignes, est, disions-nous, le substratum de la Philosophie et de la Théologie des Indes, et le ressort caché de toute la vie sociale, morale et religieuse. Tous, éclairés et ignorants, sont à ce point infatués de cette doctrine et de la sagesse des Philosophes qui l'ont conçue et élaborée, qu'ils n'éprouvent que dédain et mépris pour tout ce qui ne leur paraît pas en parfaite harmonie avec leur utopie. C'est une hypnose qui les aveugle entièrement et les empêche de soupçonner que la vérité puisse se trouver ailleurs. De cette infatuation est résultée cette infirmité mentale qui leur fait vanter les défauts les plus monstrueux de leur croyance, comme des traits de lumière, des éclairs de génie. Le Védanta est la vérité et la sagesse, qui dissipe toutes les erreurs de la raison.

Le Vedanta, à leurs yeux, nous révèle la vérité sur Dieu, et lui donne sa vraie place dans le monde. Dieu est tout et le monde est néant. Cette expression est à peu près littéralement celle de nos grands mystiques catholiques. Mais le sens que lui donne le Védanta, est à l'opposé du sens chrétien, qui voit en Dieu, le Créateur. L'être fini, dépendant, image de Dieu, loin de diminuer

Digitized by Google

la majesté du tout divin, comme le prétendent les Védantistes, met en pleine lumière la sagesse et l'amour de Dieu, qui par le seul acte éternel de sa volonté donne existence, non d'illusion, mais réelle à ce qui n'est rien par soi. La création est donc l'affirmation la plus catégorique de la réalité infinie, et en même temps le fondement, le seul fondement possible de toute vraie religion. Elle écarte le danger du chaos intellectuel et moral où sont tombés les adwaittistes, en faisant de Dieu un être impersonnel, inconscient, inconnaissable, le nirwânâ bouddhiste.

Le Védanta veut, il est vrai, montrer la fausseté du dualisme outré, mais procède en cela comme le médecin qui tuerait son malade pour le guérir de la fièvre. Il éteint tout ce que la création avait de beau et de bon, pour y substituer un monde de rêve. Il prétend sans doute conserver la piété, l'adoration, l'amour de Dieu : les Hindous se disent le peuple le plus religieux de la terre, mais quel sens peut avoir la religion, quand on a supprimé tout sujet, qui puisse adorer et aimer ? En réalité le sens de toute religion est détruit jusqu'en sa racine.

On pousse l'inconscience jusqu'à dire que le Vedanta supprime l'idolâtrie et polythéisme. L'Hindou, sachant que Brahm est la réalité unique, quant il adore Vishnou, Shiva, Râm ou Krishan, quand il se prosterne devant des images de pierre et de bois, a conscience de n'adorer que Brahm, l'Unique ; il sait que tout ce qui existe est une sorte d'incarnation de la divinité On ne veut pas voir que la masse n'a pas du tout conscience d'adorer Brahm, qu'elle ne connait pas ; mais que les objets, réels et uniques de ses adorations, sont bien des dieux ou déesses distincts, qu'elle ne connaît que par les incidents les moins divins de leur vie ignominieuse.

Plus invraisemblable encore est la prétention de ceux qui s'imaginent que le Védanta élimine aussi le Panthéisme. Le mal du Panthéisme, disent-ils, consiste en ce qu'une créature se croit Dieu, tout en conservant son individualité distincte et finie. Le Vedanta ne peut être cela, puisqu'il supprime l'individualité. Il est moniste, mais non panthéiste.

Le Védanta, dit encore Vivékânand, est la meilleure réfutation du fatalisme, en ce qu'il enseigne la loi du *karm*. Si nous citons parfois cet auteur Hindou, ce n'est pas que nous lui reconnaissions quelque valeur comme penseur ou dialecticien. C'est uniquement parce qu'il est moderne, et nous initie assez bien à la pensée de la classe éclairée de notre temps. Il a eu des jours de

Digitized by Google

gloire, nous le verrons plus loin et bien que sa célébrité soit à peu près évanouie, il compte encore des admirateurs.

« La loi du Karm, dit-il, réduit à néant tous les systèmes, qui imaginent la destinée humaine décrétée à l'avance. Elle réalise par là même, l'harmonie entre Dieu et les vivants. C'est nous mêmes, qui sommes responsables des conséquences de nos actions. Nous sommes la résultante et la cause parce que nous sommes libres.Si je suis malheureux, c'est le fruit de mes œuvres. D'où il suit que si je veux, je puis être heureux. Si je suis impur, c'est moi encore qui en ai posé la cause ; et par là je sais que je puis être pur. La volonté de l'homme ne dépend d'aucune cause. Devant cette volonté forte, indomptable, infinie, devant cette libre volonté, toutes les forces, tous les pouvoirs de la nature s'inclinent et obéissent en esclaves. C'est la conséquence de la loi du Karm. Les lois de la nature n'ont sur moi aucune emprise. La mort même, pour moi, n'est qu'une plaisanterie. Par le Védanta l'homme est sacré *âtmâ*. *Atmâ* sans commencement et sans fin, impérissable,que le glaive ne peut percer, que le feu ne peut consumer, que l'eau ne peut dissoudre, que l'air ne peut dessécher ni absorber, *âtmâ* sans naissance et sans mort. Quand vous avez cette persuasion, vous êtes maître de vos destinées. Vous êtes libre, si vous croyez l'être : vous êtes pur et saint, si vous croyez l'être. La doctrine de l'adwaitt vous pénètre de cette foi que vous êtes glorieux, tout puissant, omniscient ». Verbiage qui touche à la démence. Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser de cette prétention, et comment, en fait, la masse interprête la loi du Karm : force aveugle et nécessitante, fatalisme mulsulman.

Le Védanta donne à l'homme sa vraie dignité. L'enthousiasme fanatique de Vivékânand vient de le démontrer.

Le Védanta est aussi le fondement de la moralité, en particulier de cette fraternité, tant vantée par les Européens, et dont le Védanta seul a trouvé le secret. C'est lui qui est appelé à établir dans tout l'univers l'harmonie parfaite. Quand je sais que tout homme n'est pas seulement mon frère, mais que son moi et le mien ne sont qu'en seul moi identique, comment pourrais-je ne pas l'aimer comme moi-même ? La fraternité des Européens est étroite et avare par ce qu'elle est restreinte au genre humain. La fraternité Védantiste est universelle : elle embrasse tous les êtres, tout ce qui a vie, parce que tout vivant est Brahm. « Entre moi et l'être le plus insignifiant, toute la différence est

Digitized by Google

dans l'expansion de l'âtmâ. Mais au point de vue de l'essence, lui et moi nous sommes un. Son âtmâ et le mien sont un seul. Nous avons là le principe le plus sublime : et c'est l'Inde qui l'a révélé au monde. Ce mot de fraternité, tant vanté par les autres nations, prend chez nous une signification beaucoup plus ample. Il embrasse tous les vivants, juasqu'au plus infime des insectes. Tous sont notre corps, comme l'expliquent nos Shâstras : les pandits, disent-ils, reconnaissent que le Maître *(Prabhu)* est universel, et ils adorent la sagesse divine de tous les vivants. »

Cependant ils n'ont pas l'idée de ce qu'est la charité chrétienne. Des écrits de l'Occident, ils n'ont lu que ceux de nos matérialistes et rationalistes. Ils y ont vu exalter une certaine fraternité fadasse et hypocrite, un altruisme qui n'est qu'égoïsme déguisé. Ils ont cru que c'était cela la charité, l'amour du prochain d'après l'Évangile, la clé de la civilisation européenne. Ils n'ont pu soupçonner que cette fraternité, assez démodée maintenant en Europe, n'est qu'une imposture, que c'est la charité franc-maçonne, la fraternité de nos révolutionnaires Français, des Bolchévistes Russes et Mexicains, c'est-à-dire la haine de tout ce qui n'appartient pas à la loge, au club, ou au soviet : l'amour de l'ours, qui embrasse pour étouffer.

Notre auteur trouve que la fraternité est fille du Védanta, et renchérissant encore sur la duperie de ce mot, il embrasse jusqu'aux brutes. Il est malheureusement vrai que l'Inde a voué un culte insensé aux vaches, aux singes, aux fourmis, et à tant d'autres bêtes ignobles et malfaisantes. Mais d'abord, est-il bien certain que ce culte doive son origine au Védanta ? Il est beaucoup plus probable qu'il a été emprunté au Bouddhisme ou au Jaïnisme. Les Jaïns le pratiquent avec une dévotion beaucoup plus zélée que les Hindous proprement dits. Les grands dévots du Jaïnisme ne se montrent en public, qu'avec un morceau d'étoffe sur la bouche, pour ne pas être exposés à avaler par mégarde quelque moucheron, et un balai à la main, pour écarter du chemin tout insecte en danger d'être écrasé sous les pieds. Ce sont eux vraisemblablement qui ont enseigné cette dévotion aux Indes.

Les Hindous, d'ailleurs, tiendront beaucoup en public, à faire montre de leur religion envers les animaux. On les a vus fonder des hôpitaux pour les bêtes infirmes. Tous les jours, les fervents de cette fraternité quêtent aux wagons du chemin de fer, pour l'entretien de « mère la vache ». A Jaipour, ces dévots venaient jusque dans l'enclos de notre église, distribuer de la farine aux

Digitized by Google

fourmis ; probablement dans l'appréhension qu'elles se trouvent mal à l'aise chez ces barbares Européens. Pour calmer leur crainte, et surtout pour couper court à leurs visites matinales, je dus leur dire que je me chargeais moi-même du soin de mes fourmis.

On peut le croire d'ailleurs, c'est souvent chez eux une superficielle ostentation, plutôt que dévouement fraternel, et s'il est hors de doute que la dévotion aux animaux soit une des caractéristiques de leur Religion, affirmer que les Hindous se font remarquer par leur sentiment de fraternité envers l'humanité en général, envers les pauvres, les petits, les étrangers, tout ce qui n'est pas de leur caste, serait un mensonge flagrant. Un Védantiste célèbre entre tous, l'auteur du *Bhagawadghîta*, a tiré de son système, une tout autre conclusion. Au moment de la fameuse bataille du Kouroukshétra, entre les Pandavas et les Kaurawas, issus d'un même sang, Arjounn, le héros de la guerre chez les Hindous, est ému, rempli de tristesse à la pensée qu'il va falloir verser le sang de ses frères. Il recule devant les horreurs de cette guerre fratricide. Mais Krishann, le dieu Krishann, allié pourtant par le sang aux deux familles, lui reproche comme une lâcheté cette émotion si humaine. Il lui révèle alors la vraie portée de la doctrine védantiste. Le sage; lui dit-il, ne doit s'attrister de la mort de qui que ce soit. Celui qui verse le sang, et celui qui tombe sous le glaive sont tous deux personnages d'illusion. Il n'y a ni tué ni meurtrier. L'éternel, l'immuable, l'Atmâ n'est pas atteint quand le corps succombe. Le mourant ne fait que se dépouiller d'une défroque usée, pour revêtir une livrée nouvelle. Son être véritable, son moi, est éternel, présent partout, omniscient, en possession inaltérable de la béatitude. Laisse donc là cette faiblesse qui n'est que lâcheté et frappe sans crainte. Il n'y a en cela aucun péché. (*Gîta II.*)

Cette doctrine féroce est bien faite pour rassurer la conscience de tous les assassins. Ils seront heureux de voir qu'ils ne sont que les interprètes de la doctrine de Krishann et les exécuteurs de la morale du Vedanta. Sans doute Vivékânand a le cœur trop tendre pour approuver la cruauté. Mais Krishann n'avait pas ce scrupule. Pour dire la vérité, les mœurs hindoues semblent en bien des points, plus conformes à la mentalité de Krishann qu'à l'humeur compatissante de Vivékânand. Ici où on professe une sympathie irrationnelle pour les animaux, on trouve tout naturel que les parents, à la naissance, se débarrassent des filles qui sont de trop, ou des enfants mal conformés, ou nés sous une

Digitized by Google

constellation défavorable. Combien d'Hindous, encore maintenant, trouvent intolérable, impie, la loi anglaise qui interdit de brûler les veuves sur le bûcher de leurs maris, — qui réprime dûrement les castes de thags et autres assassins ! Cette mentalité hindoue n'a-t-elle pas; durant de longs siècles; condamné au veuvage perpétuel des milliers d'êtres encore dans l'enfance ou le jeune âge ?

Il est vrai, dans les milieux un peu éclairés, on commence à se rendre compte que la fraternité ainsi conçue est loin d'être la perfection, et à condamner ces abus traditionnels. Ce n'est pas du Védanta que leur est venue la lumière et ce commencement de sagesse ; mais bien du Christianisme. La vraie fraternité qui est la charité, est née de l'Évangile. Elle a façonné les sociétés européennes, et les a tellement imprégnées, que même après avoir rejeté la foi chrétienne, elles n'ont pu se défaire de la mentalité charitable, créée au cours des siècles de foi. C'est de cette mentalité persistante, que certains Hindous plus éclairés ont appris qu'il y a au monde autre chose que la moralité et la fraternité du Védanta.

VIII

DOCTRINE VÉDANDISTE ET DOCTRINE CATHOLIQUE.

Dans tout système philosophique ou religieux, si faux qu'on le suppose, il y a toujours une part, au moins latente, de vérité. Chercher, dans une religion fausse, à découvrir ce résidu de vérité, voilé peut-être sous des monceaux de formules obscures, ou même entièrement déformé par des erreurs positives, est une tentative digne d'approbation et de louange. C'est un travail intéressant et instructif, pour toute âme droite. Qui aime la vérité, se complait naturellement en cette vérité, partout où il la découvre. Tout croyant qui ne goûterait une joie sincère à reconnaître sa croyance, même dans un milieu hostile, ne serait pas un croyant authentique. Pour le missionnaire, rechercher dans le milieu où la Providence l'a placé, les idées, les doctrines, qui peuvent être en harmonie, ou avoir quelque analogie, avec la foi qu'il vient prêcher, est une étude urgente. On ne peut éclairer les esprits, si on ne prend pas contact avec eux. Et comment établir ce contact, si on n'a d'abord pénétré dans leur mentalité philosophique et leurs concepts religieux, pour y découvrir un terrain d'entente ?

Digitized by Google

Rechercher les points de ressemblance entre le Védanta et la foi chrétienne, se faire une idée juste des ressemblances, des dissemblances et des contradictions, doit donc être la préoccupation initiale de tout missionnaire aux Indes. Dans quel esprit se mettra-t-il à cette étude ? Tout le monde répondra qu'il doit y apporter, avant tout, le souci, l'amour de la vérité ; mais en même temps un large esprit de condescendance à l'égard des personnes, si hostiles soient elles, et aussi de conciliation à l'égard des doctrines : ne condamnant que ce qui est certainement condamnable, excusant les imprécisions de langage, et interprétant dans le sens de la vérité, tout ce qui n'est pas manifestement faux.

Voulant nous rendre compte de la position exacte du Védanta en face de la Foi catholique, étudions-nous d'abord à ne pas nous offenser, impatienter et offusquer d'une tournure d'esprit et d'une terminologie peu en harmonie avec notre manière de concevoir et d'exprimer nos idées. Nos intellectuels modernes, avec l'infatuation de leur progrès scientifique et de leur ignorance métaphysique, se sont beaucoup moqués de la méthode scolastique et lui ont reproché surtout son « argot » technique. Apprenons nous-mêmes à patienter avec « l'argot » des Philosophes Hindous, bien autrement enchevêtré et souvent incompréhensible. Tâchons de nous familiariser, si c'est possible. Nous pourrons difficilement entrer en contact avec eux sans cela. Ensuite partout où nous supposerons ou découvrirons une vraie conformité de doctrine, voilée peut-être sous des formules ambiguës, apprécions-la et mettons-la en évidence. Mais si on doit aux personnes, quelles qu'elles soient, la charité et la condescendance en tout et partout, on ne doit à l'erreur positive que l'aversion. C'est un devoir de la condamner et de la poursuivre, d'en exposer la fausseté, suivant tous ses moyens. Se taire à l'occasion, peut être une prudence nécessaire, mais dissimuler l'erreur, pactiser avec le mensonge, est non seulement contraire à la vérité, c'est aussi contraire à la charité envers les personnes : car on ne peut éclairer les âmes, les tirer de l'erreur et les sauver que par la vérité nette et précise.

M'étant mis, autant que j'ai pu, en cette humeur ou état d'esprit, je me suis efforcé de trouver l'harmonie doctrinale que quelques-uns pensent exister entre le Védanta et l'enseignement de l'Église. Sans autre préambule, je dois avouer que je ne suis pas sorti de cet examen avec le même enthousiasme qu'y

Digitized by Google

ont éprouvé certains admirateurs de la philosophie hindoue. Je n'ai pas trouvé que : « non seulement le Védanta n'est pas opposé à la Philosophie catholique ; mais qu'il est avec celle-ci en merveilleux accord, et qu'il mérite une haute admiration. » Au contraire, j'en suis sorti persuadé qu'il y a, entre les deux, opposition irréductible. Même là où j'ai trouvé quelque conformité, j'ai dû constater que presque toujours, ce n'était que ressemblance factice de mots et de formules. Récapitulons ici en raccourci les traits principaux de cette prétendue harmonie.

Le Védanta enseigne qu'il y a un Dieu : Brahm, le Suprême, l'Unique, subsistant par lui-même, éternel, infini, absolu, transcendant, tout puissant, omniscient, présent partout, simple et sans attributs, pure identité dans tous les sens, innommable, indéfinissable. Il est l'auteur du monde et de tout ce qu'il renferme. Tout ceci est certainement la doctrine catholique. C'est le symbole que tout chrétien éclairé doit croire et professer. Et dans cet exposé, sont renfermés des aperçus qui touchent au plus haut faîte de notre théologie et aux plus sublimes spéculations de nos grands Docteurs. C'est surtout, on peut bien dire uniquement, cette théodicée exaltée, qu'ont en vue nos défenseurs catholiques de l'orthodoxie du Védanta.

Au sujet du monde, le Védanta enseigne qu'il est l'œuvre de Dieu, cause première de tout ce qui existe. Le monde, dans son être, dans toutes les existences qu'il renferme et dans toutes les propriétés de ces existences est dépendance absolue, mutabilité, multiplicité, et imperfection dans tous les sens : une sorte de néant devant la majesté de l'Etre infini.

L'homme est esprit et matière, un être vivant, intelligent, moral et responsable de ses actes. Il a Dieu pour Auteur et pour fin dernière. Doué de libre arbitre, il a des devoirs envers Dieu et envers le prochain, qu'il peut remplir et auxquels il peut se soustraire. Il peut faire le bien et aussi faire le mal et pécher. Ses bonnes œuvres seront nécessairement récompensées, et ses péchés, nécessairement punis. Il doit tendre à sa fin dernière qui est le repos final en Dieu.

Cet épitomé de l'enseignement védantiste ne suffit-il pas à montrer un accord assez complet avec le symbole catholique ? Un chercheur superficiel et accommodant pourra s'en contenter et pensera peut-être qu'il va suffire d'enseigner aux Hindous quelques notions supplémentaires, sur les Mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, et qu'aussitôt

Digitized by Google

l'Inde en bloc sera prête à recevoir le Baptême. Mais un esprit plus averti et moins complaisant voudra s'assurer que ces formules, identiques en apparence, le sont aussi quant au fond. Il soulèvera le voile des mots et voudra voir le sens qu'ils recèlent.

S'il trouve que, dans le Védanta, l'unité de l'Etre divin exclut toute possibilité d'un être participé et dépendant, de l'être par analogie : que l'identité absolue exclut de l'Essence divine tout ce que, dans sa manière de concevoir, notre intelligence appelle perfection et attribut : la connaissance, la volonté, l'action, n'y laissant que l'inconscience et la béatitude du nirvâna : que l'Infinité de son Etre est la négation de la personnalité : que la transcendance divine exclut tout ce que nous concevons en Dieu, comme le fondement d'une relation extérieure quelconque ; il regrettera sans doute que des génies qui s'étaient élevés jusqu'à comprendre que dans l'essence divine tout doit être unité, identité et transcendance absolue de l'être, n'aient pas compris que la perfection infinie équivaut à ce qui, dans notre manière de concevoir, est fondement réel de multiplicité et de relativité ; il devra conclure qu'ils n'ont pas trouvé ni connu le vrai Dieu.

Continuant son examen, s'il constate que le monde Védantiste est supposé produit comme une émanation ou évolution de l'essence divine, et non par création, de rien ; autrement dit, si le monde, ou n'est que pure illusion, ou n'a pas une réalité distincte de la Réalité divine ; il jugera que ce monde là n'est pas celui de la doctrine chrétienne.

Et s'il trouve que, pour le Védanta, l'homme n'est pas une personnalité réelle, un être autonome, une réalité totale, ou autrement qu'il n'a pas en lui une âme vivante spirituelle et libre, qui donne, à tout le composé, la vie et l'unité substantielle, que sa fin dernière est l'absoption en Brahm ou l'extinction totale ; il lui faudra bien refuser à ce fantôme le titre d'homme. Ce n'est pas là l'homme que nous apprend à connaître la philosophie.

Si enfin, il s'aperçoit que d'après la loi du Karm, la rétribution ne laisse aucune place à la miséricorde et au pardon, ni par conséquent, à la Rédemption : en un mot, si le Védanta est bien le système que nous avons exposé plus haut ; avec tous les philosophes hindous et les critiques européens, il lui faudra porter ce jugement définitif : que le Védanta n'est pas en harmonie avec la doctrine catholique. Il conclura que, non seulement un chrétien ne peut l'admirer comme une religion naturelle parfaite, mais qu'il doit le condamner, comme le système philosophique.

Digitized by Google

et religieux peut-être le plus radicalement opposé à la foi chrétienne.

Mais nous ne pouvons pas exiger que tout le monde voie dans le Védanta ce que nous-même avons cru y voir. Le désir si naturel de trouver la vérité, même en des systèmes erronés, et de la manifester, afin d'amener par là, à la foi chrétienne, ceux que seule l'ignorance de la vraie doctrine tient éloignés de nous, a suscité des efforts plus dignes d'éloge, à notre avis, que d'encouragements, pour réaliser une conciliation de doctrines que nous croyons impossible. Ces dernières années (1925), un missionnaire Catholique, le Père J. F. Pessein, a tenté la justification du Vedanta. Son étude est intitulée : *Le Védanta justifié* — ou *Harmonie du Védanta et de la Philosophie chrétienne* — Dédié à la mémoire de Shankarâchârya, « dont la doctrine, malgré sa psychologie erronée et sa mythologie, apporte à la Philosophie chrétienne un précieux appui, pour combattre beaucoup d'erreurs modernes. » On le voit l'intention est louable, et d'ailleurs on ne peut douter que la Philosophie de Shankar ne coupe court à certaines erreurs, qu'on dit modernes, mais qui sont aussi anciennes que l'humanité : telles, le matérialisme, puisqu'il supprime la matière, et l'athéisme, puisque Dieu est tout. Mais il est moins clair qu'il réfute les erreurs du subjectivisme, du panthéisme et même du polythéisme, comme l'insinue notre auteur.

La méthode de celui-ci consiste d'abord à mettre hors de cause tous ceux qui ne veulent voir que pur monisme dans le Védanta ; c'est-à-dire tous les critiques qui l'ont précédé. Les missionnaires Catholiques ou Protestants sont discrédités, apparemment « parce qu'ils partent d'idées préconçues et ont admis avec trop de crédulité les dires des savants européens. » Ces prétendus savants « parce qu'ils n'ont aucune notion de la philosophie scholastique, encore moins de la théologie de nos grands auteurs mystiques » ; les Pandits modernes, « parce qu'ils n'ont aucune méthode de philosophie ; pour eux le Védanta est un livre scellé. » Notre auteur ferme donc l'oreille aux dires de tous ceux qui ont étudié cette question. Et après de longues recherches, il croit avoir découvert la clé de la sagesse du Védanta, depuis longtemps perdue. Cette première passe d'armes n'est peut-être pas très convaincante. Si absolument tous ceux qui ont étudié le Védanta n'y ont rien compris, il faut confesser que le génie de Shankar et autres coryphées du système n'a pas su s'exprimer clairement. Et si tous se sont accordés à affirmer

Digitized by Google

que ce système est pur monisme, il faut bien avouer qu'il est difficile de comprendre autrement l'Adwaitt.

Notre auteur ne dit rien des contemporains de Shankar, ni des philosophes qui l'ont suivi. C'est un fait pourtant que les disciples de Shankar l'ont interprété dans le sens moniste. Et deux siècles environ après lui, Râmânuja a compris l'advaitt exactement comme les critiques modernes. C'est pour réfuter les adwaittvâdis et Shankar en particulier, qu'il a imaginé son *Vishishtadwaitt*, prétendant sauver la réalité du monde, par une sorte de dualisme, aussi inadmissible que l'adwaitt pur et simple.

Le système d'interprétation des textes adopté par J. F. Pessein ne paraît pas non plus de nature à créer la conviction. Il consiste à expliquer les grands principes fondamentaux des adwaitistes, obscurs, apparamment parce qu'ils sont en contradiction trop évidente avec sa thèse, par des passages pris çà et là dans différents auteurs Védantistes, non moins obscurs, mais où l'amphibologie des termes permet de supposer un sens opposé au monisme. Par cette méthode il se persuade que le principe : *tat twam asi* — ou *aham Brahmâsmi* — ou *ekam Brahman dwityan nâsti*, l'Unique absolu de Brahm, n'exclut pas la réalité de la créature ; que l'irréalité, *avastou*, *asat*, de celle-ci veut dire simplement que la créature est une réalité dépendante ou d'analogie. La négation de tout attribut en Dieu s'expliquerait facilement par l'identité de l'Essence et des attributs, au sens catholique. L'impersonnalité de Dieu s'explique à son tour en ce sens qu'il n'est pas, comme nous, limité par sa personnalité. Il n'est pas difficile, avec cette méthode, d'interpréter au sens chrétien toutes les difficultés de l'adwaitt : et on se demande comment personne n'y avait pensé jusque là. On se demande aussi comment le moniste le plus authentique pourrait trouver des termes assez univoques, pour ne pas voir sa doctrine exposée à cette christianisation forcée.

Il nous semble qu'en tout ceci, notre auteur n'a fait qu'habiller ingénieusement le Védanta du vêtement de la vérité catholique. Mais l'a-t-il réellement lavé de l'accusation de pur monisme ? A-t-il prouvé que « la philosophie de Shankar est en merveilleux accord avec notre scolastique chrétienne, et que souvent il s'élève aux hauteurs vertigineuses où planent les Augustin, les Denys, les Thomas, les Anselme ? »

Pour amener ses lecteurs à son exégèse des textes, J. F. P. a un

Digitized by Google

argument plus grave. C'est la ressemblance et quelquefois l'identité des expressions, dont se sont servis les adwaittistes et nos docteurs catholiques. Cette ressemblance est réelle, elle est frappante pour tous ceux qui sont tant soit peu au courant de ces questions abstruses dans les deux systèmes. Et il faut bien dire que cette ressemblance, à première vue, nous dispose à la sympathie et à l'admiration de Shankar et des védantistes, et nous fait désirer de trouver une justification de leur système.

Le raisonnement de notre auteur peut se résumer ainsi : Les expressions du Védanta, au sujet de la nature divine et de ses relations avec le monde, celles même qui prêtent le plus à la critique, se retrouvent presque toujours identiques chez nos théologiens et nos mystiques. Or nous interprétons les termes et les concepts, parfois risqués et excessifs de ceux-ci, dans le sens de la vérité et de la foi catholique et personne ne s'offusque de leur hardiesse. La raison, la charité veulent donc que nous interprétions les védantins dans le sens le plus favorable à la vérité et au bon sens.

Il nous faut bien admettre que cette ressemblance et souvent cette identité d'expressions est un fait indéniable. S. Denys n'a-t-il pas écrit : il ne faut pas dire que Dieu est, car il est au dessus de l'être. Il est inconnaissable, innommable. Nos docteurs ont dit que Dieu est unité et multiplicité, que Dieu, en créant le monde devient multiple, tout en restant unité parfaite. Ils ont dit que Dieu est transcendant et sans attributs, ou que ses attributs ne sont pas réels. Il n'est ni esprit, ni vie, ni essence, ni éternité, ni temps ; mais au dessus de tout ce que nous entendons par ces mots. Ils ont dit que, devant Lui, le monde est non-être, est irréel : il n'est qu'une ombre vaine. S. François d'Assise disait : mon Dieu et mon tout. S'il eût parlé sanscrit, aurait-il pu exprimer sa pensée mieux que par la formule du Védanta : *aham Brahmâsmi* : tout est Dieu ? ou s'il eût parlé Hindi, n'aurait-il pas dit avec Râmkrishann : *Main tum hun, aur tum main ho* : Je suis vous, et vous êtes moi ? Et sainte Catherine de Sienne ne disait-elle pas : Dieu est tout, et je ne suis rien ?

Nos docteurs et nos mystiques ont donc parfois parlé exactement comme les Védantins. Nous ne disons pas que leurs expressions outrées représentent la doctrine de l'Eglise. Nous les excusons pourtant, parce que nous savons qu'ils écrivaient ou parlaient avec mentalité catholique, et qu'en bonne critique, on doit interpréter leur langage exagéré, suivant le sens de leur

Digitized by Google

milieu qui est l'Église Catholique. Nous savons d'ailleurs, que dans l'enseignement authentique de l'Église, le dogme n'est ni imprécis ni amphibologique, ni exagéré dans l'expression : il est au contraire d'une précision substantielle. L'Église tolère parfois, chez ses fidèles, des exagérations de langage ; mais elle ne les approuve pas, parfois même elle les condamne, comme il est arrivé pour la mystique outrée de Maître Eckart et pour d'autres. Si donc nous les excusons, c'est en raison du milieu : nous savons qu'ils écrivent et parlent avec la foi catholique. Nous supposons à leurs expressions le sens catholique. Cette interprétation est juste et rationnelle.

L'est-elle, si nous prétendons entendre le Védanta au sens catholique ? C'est ici que nous croyons l'exégèse du défenseur de Shankar en défaut. Il est bien vrai, qu'à première vue, les expressions des Vedantins paraissent outrées, impossibles, et que nous sentons le besoin de les interpréter dans un sens raisonnable. Il est vrai encore que chez les Philosophes hindous la terminologie est souvent l'imprécision même. Les mots Atmâ, Mâyâ, shristi, sat, asat, etc. sont à signification protéenne. Le milieu dans lequel écrivait Shankar était le royaume de l'équivoque. Il a donc besoin d'être interprété. Mais la saine critique veut qu'il soit interprété, non comme s'il eût écrit dans notre milieu chrétien, mais en le plaçant dans son milieu à lui, avec la mentalité des Védas, des Oupanishadds et des Pourânas, dont il se donne comme l'interprête.

Parmi ses contemporains, il y avait des dualistes outrés, et nous savons qu'il a voulu les réfuter. Mais il y avait aussi des monistes et le Védanta, dont Shankar était le disciple et l'expositeur, passait alors pour pur monisme. C'est pour cela que Râmânuja, voulant réagir contre le Védanta moniste ou l'adwaitt, dit à propos de la formule *tat twam asi* : le mot *tat* représente l'océan de l'immortalité et de la suprême félicité. Et le mot *twam* est pris pour un être misérable et infirme. Il ne peut donc y avoir identité entre *tat* qui est Brahm, et *twam* qui est un être créé. C'est donc pervertir la raison que de dire avec l'adwaitt : je suis Brahm et tout l'univers est Brahm.

Toutes les interprétations de textes nous paraissent aboutir logiquement à cette conclusion : que le Védanta est pur monisme et en opposition directe avec la doctrine catholique. Mais concédons que cette exégèse, de textes ambigus et obscurs, pourra n'être pas évidente pour tout le monde. Il restera toujours une

Digitized by Google

série de faits que les défenseurs du Védanta ne pourront interpréter. Le Père Pessein les a aperçus ; mais il ne semble pas en avoir mesuré la portée.

Il y a d'abord le nom d'*Adwaitt*, par lequel cette école et Shankar avec elle, désigne le Suprême : Brahm. Nous avons déjà donné l'étymologie de ce nom qui veut dire : sans second. On ne peut le traduire plus exactement que par monisme. Ceux qui n'admettent pas cette traduction font remarquer que Shankar et les Adwaittistes se trouvaient en face des dualistes outrés qui enseignent que la matière est éternelle et existante par elle-même. Ce mot : adwaitt a donc été choisi uniquement pour indiquer que seul Brahm est existant par lui-même ; et non pour éliminer notre dualisme modéré. Cette interprétation veut ignorer que Shankar avait devant lui non seulement des dualistes, mais aussi de purs monistes. S'il n'était pas moniste lui-même, il était tout aussi urgent pour lui de rejeter l'erreur moniste que l'erreur dualiste. Dans ces conditions, quand il s'approprie et approprie à son école le nom d'Adwaitt, il confesse ouvertement qu'il est pur moniste.

Que l'Adwaitt ait été compris, après Shankar, dans un sens moniste, est un fait indéniable. Ramanuja, un témoiné clairé et sûr de cette tradition, vient de nous faire voir clairement que le Dieu et le monde de l'adwaitt sont un seul être identique. Il est révolté à la pensée que, suivant ce système, la créature ou l'imperfection même, a l'audace de se dire Brahm, l'infinie perfection. Il condamne cela comme une impiété et une folie. L'existence même du *Vishishtadwaitt* de *Râmânuja* est une preuve palpable que l'adwaitt de Shankar est pur monisme.

Un autre fait, admis par tous, est que toutes ces écoles, y compris le Védanta, nient la possibilité de la création *ex nihilo*. De ce principe, Shankar et l'Adwaitt ont tiré la seule conclusion logique : Brahm est unique et tout le reste est illusion ou irréalité : *avidyâ*. Imaginer un dualisme quelconque est pour eux, impossible. Même celui de Râmânuja qui fait du monde une évolution immanente de la divinité, est une chimère illogique.

C'est encore un fait évident que dans le composé humain d'après le Védanta, la vie, le *jûr*, est identique à l'*âtmâ*, et une seule et même réalité avec Brahm. Notre auteur en convient : « L'erreur fondamentale de l'Adwaitt, dit-il, est qu'il suppose que, dans l'homme, le *jûr* et *l'âtmâ* sont une seule chose qui est Brahm » (p. 143). Comment alors imaginer l'harmonie avec la

Digitized by Google

doctrine catholique ? Le Père P. s'est bien aperçu qu'il y a ici une note discordante ; cet *âtmâ*, introduit malencontreusement dans le composé humain, sonne horriblement faux. Mais qu'à cela ne tienne ; on peut, pense-t-il, sans briser l'harmonie, éliminer ce chanteur discordant. « Le Védanta reste un système complet sans cet âtmâ ». Il n'a pas vu qu'au contraire, l'âtmâ est tout le Védanta et qu'en lui donnant congé, l'accord entre l'Évangile le Védanta ne peut plus consister que dans la suppression pure et simple de ce dernier terme.

La question n'est donc pas de savoir si « le *jûr* ou *l'âtmâ* est un facteur intellectuel inutile dans le composé humain », ni si « sans le *jûr* ou *âtmâ*, l'adwaitt demeure un système philosophique complet, admettant avec l'intelligence et la volonté (*bouddhi* et *man)* un facteur intellectuel qui peut remplir les fonctions de l'âme dans le sens chrétien » (p. 144). La question est celle-ci : quel est le composé humain d'après Shankar et son école ? Notre auteur y substitue le composé humain de la philosophie chrétienne. Il en élimine l'âtmâ, qui est le tout du Védanta, puis il y introduit une âme spirituelle et vivante, qui n'existe pas dans l'Adwaitt. Il trouve qu'il a ainsi suffisamment réalisé l'harmonie. Il n'a fait que supprimer l'Adwaitt.

Nous avons vu que, pour le Védanta, l'âtmâ est identique à la vie et à Brahm. Il est la vraie, la seule réalité de l'homme. Tout le reste est *prakriti*, qui comprend l'intelligence, la volonté et la conscience du moi. La prakriti elle même n'est pas autre chose qu'*avidyâ*, une pure illusion. Quand, par la ghyânn, l'ahankâr sera supprimé, alors l'âtmâ sera réabsorbé en Brahm. L'illusion cessant, tout le reste a cessé d'être.

Il y a bien aussi cette mâyâ ou illusion, qui parait un obstacle insurmontable à cette harmonisation forcée. La mâyâ ou avidyâ, illusion, nescience ou ignorance, joue un rôle important, universel, on pourrait dire le rôle total, dans la cosmogonie du Védanta. Ce mot est employé pour désigner la *lîlâ* divine, c'est-à-dire ce jeu, ce passe-temps de l'esprit de Brahm qui est le drame du Monde. Le même mot exprime aussi la réalité *vyavahârik* ou de convention, que les védantistes veulent bien reconnaître à la Création. Il est pris aussi pour tout ce qui, aux yeux des mortels, parait grand et précieux, mais n'est en réalité que grandeur factice : la richesse, la gloire, le plaisir : tout cela est mâyâ. Comment douter que mâyâ pour le védanta est synonime de pure illusion ? Mais, précisément dans ces sens multiples,

Digitized by Google

notre Auteur croit avoir découvert l'explication qui va lui permettre de franchir l'obstacle. Il fait remarquer que mâyâ est employé pour désigner le pouvoir créateur de Brahm, et aussi pour désigner la création. Il faut donc entendre cette expression, non dans le sens d'illusion, mais dans le sens de mystère. Le pouvoir créateur et l'existence de la créature sont bien, pour nous, des mystères incompréhensibles.

Si le mot mâyâ, qui veut dire certainement illusion, peut s'interpréter dans le sens de mystère, nous n'en savons rien : mais laissons cette interprétation. Notre défenseur du Védanta a-t-il réfléchi que si, pour les Védantistes, ce mot a le sens de mystère, on ne voit pas du tout pourquoi ils désignent par mâyâ, le seul pouvoir créateur. Ils savent que tout en Dieu est mystère. Quand ils l'appellent *Sachchidânand*, ils savent bien que son Etre, *satt*, est le plus grand de tous les mystères ; que le *chitt*, ou intellect divin, qui est omniscience, est sans contredit un mystère insondable, et que l'*ânand*, la béatitude, ou repos infini de Celui dont l'action produit toute la création, est tout aussi mystérieux. C'est un fait pourtant, que ces grands mystères de la Réalité Suprême ne sont jamais appelés *mâyâ*. Tout au contraire, ils sont les seules réalités, qui pour les Védantins ne sont pas mâyâ, qui sont justement l'opposé de mâyâ, le pouvoir créateur. La mâyâ, pour eux, est donc autre chose qu'un mystère ; et quand ils l'opposent à la réalité des autres mystères divins, il ne peut y avoir de doute qu'ils l'entendent dans le sens d'illusion.

Le sens qui s'impose est donc bien le sens d'illusion. Quel est, en effet, pour eux, le pouvoir créateur, quand ils affirment que la création ex nihilo est impossible ? Le pouvoir créateur n'existe pas : ce qu'il y a pour eux de réel dans l'existence du monde c'est la *lîlâ* qui se passe dans l'esprit de Brahm : un jeu, une scène de théâtre, le rêve de Brahm.

Enfin, il y a dans le Védanta, la chimère de la métempsychose. Elle est évidemment en contradiction avec la doctrine catholique : personne ne le nie. On pourrait alléguer qu'elle n'est pas partie intrinsèque de la philosophie de Védanta. Les Védantins l'ont trouvée dans les Oupanishadds et les Pourânas et l'ont simplement adoptée et insérée dans leur système. Mais cette adaptation est elle-même une révélation de leur conception philosophique et ne s'explique qu'en supposant que ce système est pur monisme. Comment, en effet, cesse la tyrannie de la loi du Karm ? Comment l'âtmâ arrive-t-il à la délivrance finale ?

Digitized by Google

Uniquement par l'effet de la ghyânn, par la connaissance, la claire vue qu'il était dans l'illusion en supposant que lui-même et tout ce qui l'environnait, le monde entier, avait une existence, un *moi* distinct de celui de Brahm. L'illusion disparue, il devient, non uni à la divinité par la vision béatifique, mais absorbé en Brahm. La ghyânn et son rôle prouvent donc que tout est illusion en dehors de Dieu.

Le P. Pessein a-t-il entrevu que la conclusion qui s'impose après examen de tous ces faits, est fatale à son système de conciliation ? Il est difficile de ne pas le supposer, quand il dit à la fin de son opuscule : « L'erreur fondamentale de l'adwaitt est cette doctrine : que le Jûr et Brahm sont une « seule et même chose »... « si l'âme humaine *(âtmâ)*, le *jûr* est Brahm lui-même, tout homme est une incarnation de la divinité ». Et il remarque que, fidèles à leur système, « les Adwaittistes croient à l'incarnation de Dieu dans la personne de Krishann et autres avatârs ». Comment accorder cet aveu tardif avec son assertion : que l'adwaitt est en accord merveilleux avec la philosophie catholique ?

Nous avons vu l'éloge enthousiaste qu'il fait du génie de Shankar. Il n'est pas seul à l'exalter et l'asseoir dans le glorieux cercle des grands génies philosophiques, à côté d'Aristote, de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin. Certains semblent même vouloir le faire monter plus haut encore. Ils imaginent qu'il a entrevu, par la seule force de son génie, le mystère de la Trinité divine. Ils croient pouvoir traduire *sachchidânand*, par la Trinité de personnes en Dieu. Ni S. Augustin ni S. Thomas ne se sont crus capables d'arriver, par la raison seule, au mystère de la Trinité. On admet qu'il y a sans doute dans l'idée très haute que Shankar s'est faite de la divinité : qui est *sat* : essence transcendante — *chitt* : connaissance infinie — et *ânand* : béatitude suprême, trois attributs identiques, une assimilation possible avec le premier de nos grands mystères catholiques. Mais le *sachchidânand* ne peut être considéré comme une traduction exacte du mot trinité : il n'exprime en aucune façon la distinction réelle de trois personnes en une seule nature.

Essayerons-nous de nous faire une idée moins exaltée et plus juste du génie réel de Shankar ? Tenant compte des beautés, mais aussi des nombreuses absurdités de son système, il reste qu'il fut un esprit subtil et un dialecticien remarquable. Il n'est pas, il est vrai, le créateur de cette conception sublime que la Divi-

Digitized by Google

nité doit être une et identique dans son être et toutes ses perfections. Lui-même ne s'en attribue pas le mérite. Elle existait avant lui dans le Védanta mais, comme tant d'autres idées, confuse et souvent avancée aux risques du hasard. Le génie de Shankar a consisté à saisir toute la vérité de cette conception, à la fixer en termes nets et précis, à la faire sienne, et à y sacrifier tout le reste, jusqu'à son propre jugement.

Son malheur a été sa confiance aveugle en la sagesse divine des Vedas. S'il eut été le génie éminent que l'on suppose, il se serait d'abord assuré que la prétention des Védas à représenter la sagesse éternelle était fondée en raison. Il ne l'a pas fait. Sur la foi des Vedas et Oupanishadds, rejetant la création proprement dite, il est tombé fatalement dans toutes les absurdités de l'Adwaitt. Il a cru à l'irréalité du monde. Il a admis les prétendues incarnations hindoues : Indra, Agni, Varann, Brahmâ, Vishnou, Shiva, Râm, Krishann, etc. etc. Il a cru à la mythologie insensée des Pourânas, à tous les faits et gestes fabuleux et immoraux des Avatârs, et enfin adopté et inséré dans son système, toutes les démences de la métempsychose.

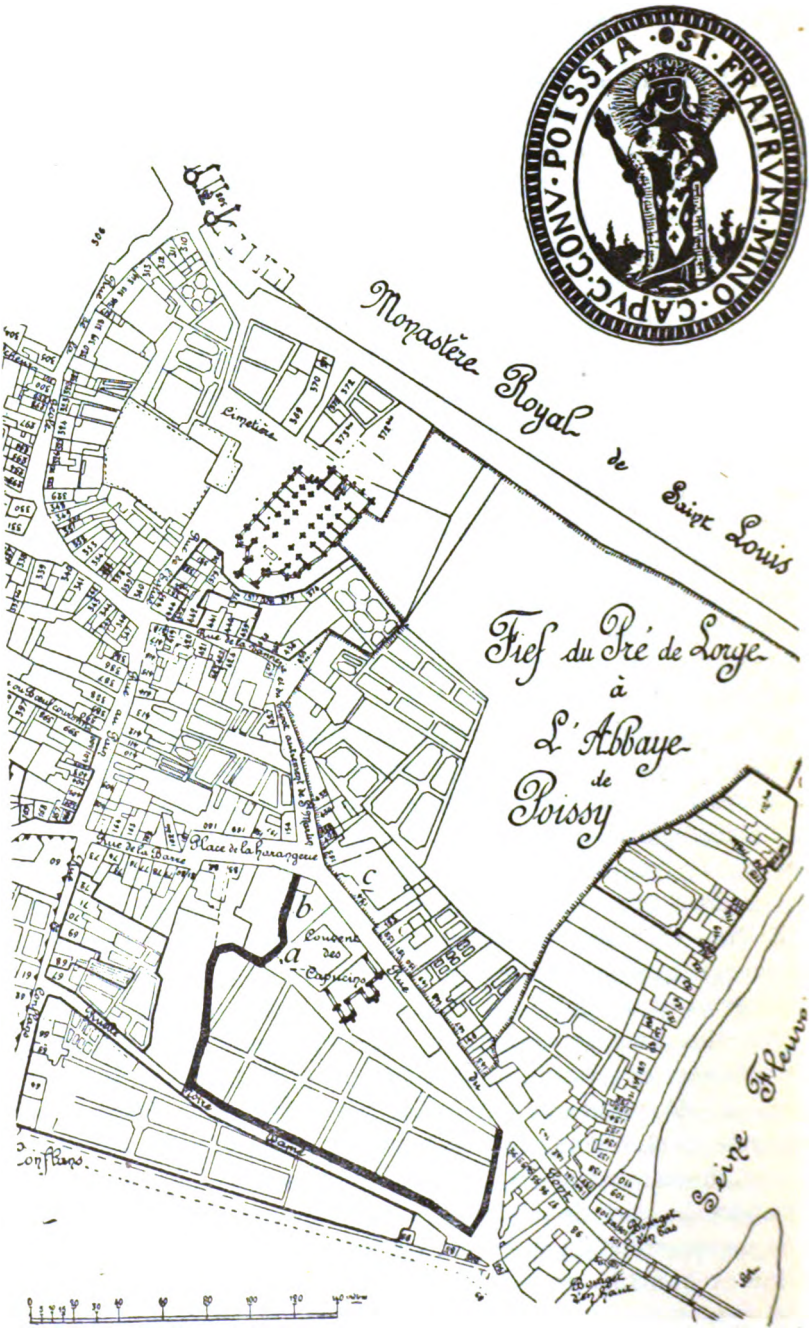
S'il n'a pas lui-même créé l'hindouisme, avec son Dieu qui est tout, et l'adoration de dieux imaginaires : déotas, déesses, démons et autres monstruosités, il l'a certainement autorisé, confirmé et stabilisé par l'ascendant de son génie. C'est lui, dans une très grande mesure, qui est responsable de la mentalité des classes dites éclairées, c'est-à-dire de ceux qui tout en croyant à Brahm l'Unique, approuvent et recommandent pour les classes ignorantes le culte des faux dieux, et y prennent part eux-mêmes dans toutes les solennités des fêtes nationales.

L'Hindousisme est un chaos, où nous pouvons reconnaître des éléments de beauté, de lumière et de vérité, mais tout cela dans une décapitation, une incohérence qui leur enlève toute valeur. Le foi chrétienne seule pourrait non, comme quelques-uns le croient, donner une nouvelle vie aux théories de Védanta, mais reprendre la part de vérité qu'elles contiennent, la réintégrer dans un ensemble harmonieux, conforme aux lois de la sagesse divine et humaine et capable de guérir l'âme et l'intelligence hindoues.

(*A suivre*)

P. PAUL O. M. C.,
vicaire Général d'Ajmer
Rajpoutana.

Digitized by Google



FRAGMENT D'UN PLAN DE POISSY

a) Le Couvent. — *b*) L'image Saint Louis.
c) L'emplacement proposé par Jeanne de Gondy, prieure des Dominicaines.

Digitized by Google

LES CAPUCINS A POISSY

LES ORIGINES DU COUVENT.
DIFFICULTÉS RELATIVES AU CHOIX DE L'EMPLACEMENT.
POSE DE LA PREMIÈRE PIERRE EN 1621. LETTRES PATENTES.

Les premiers Capucins établis à Meudon (1) n'avaient pas tardé à devenir populaires ; aussi, plusieurs villes de la région voisine sollicitèrent-elles leur présence : Etampes en 1581, Montfort-l'Amaury en 1601, (2) Pontoise en 1603, Limay en 1614. (3) Enfin, en 1617, les habitants de Poissy, après en avoir délibéré dans une assemblée, les supplièrent de fonder un couvent dans leur ville. C'est l'histoire de ce couvent que nous tenterons de tracer à l'aide de ses propres archives, conservées aujourd'hui à Versailles. (4).

A cette époque, Poissy possédait déjà dans ses murs le Prieuré des Dominicaines fondé par Philippe-le-Bel sur le berceau de saint Louis ; et ses habitants s'enorgueillissaient de leur église paroissiale, monument très ancien qui avait vu le roi Robert-le-Pieux en prière, et dans laquelle on conservait comme une relique insigne les fonts baptismaux, témoins du baptême de saint Louis.

Poissy comptait environ huit cents âmes : petits artisans, marchands, un grand nombre de retraités qui avaient occupé des emplois secondaires à la Cour ; puis, une population laborieuse vivant de la Seine, pêcheurs, bateliers, ou encore, trouvant à s'employer dans les rouages du célèbre marché fondé par saint Louis. Les Capucins pouvaient donc trouver difficilement dans cette ville l'aide matérielle nécessaire à la naissance et au

(1) *Le couvent de Meudon*. Études Franciscaines, janvier-février 1929, p. 45.
(2) Lorin, *Indépendant de Rambouillet*, 7 mars 1924 et ss.
(3) Lorin, *Les Capucins de Limay*, Études Franciscaines, mars-avril 1926, p. 189.
(4) Arch. dép. de S. et O. ; cartons : Capucins, Séries H et Q.

Digitized by Google

développement de leur œuvre, comme la leur avait apportée la population de Meudon ; par contre, Poissy possédait l'avantage d'être à proximité de la résidence royale de Saint-Germain, que Louis XIII, alors régnant, aimait à fréquenter, et d'autre part le Prieuré était à la même époque aux mains de la toute puissante famille de Gondy, très dévouée aux Ordres religieux.

En appelant les Capucins, les habitants de Poissy leur offraient un terrain pour y édifier un couvent ; mais, au même moment, la Prieure des Dominicaines, Jeanne de Gondy et sa nièce Louise, alors se coadjutrice, intervinrent pour que le choix des religieux se fixât sur une maison qu'elles leur proposaient, située, écrivent-elles, « ni dedans ni dehors la ville », désignant par cette périphrase un terrain dépendant du monastère.

La Prieure était fille d'Antoine de Gondy, et sa nièce Louise, qui avait eu le Roi pour parrain, comptait dans sa famille les plus grands bienfaiteurs des Ordres religieux. Sa sœur, Marie-Madeleine, plus souvent appelée Madame de Dampierre, vivait dans le même prieuré, où elle avait été placée dès sa plus tendre enfance. Elles étaient filles d'Albert de Gondy, duc de Retz. Un de leurs frères, Philippe-Emmanuel, marquis des Isles d'Or, fut le premier archevêque de Paris ; un autre, Henri, évêque de Paris, était le grand bienfaiteur des Frères Prêcheurs. Leur sœur, la marquise de Mesnelay s'associait à toutes les œuvres de Saint-Vincent-de-Paul comme à celles de son frère l'Évêque.

La famille de Gondy avait été de tout temps en relation avec Henri, duc de Joyeuse, pair et maréchal de France, qui se fit capucin sous le nom de Père Ange ; sa mère avait reçu les derniers sacrements des mains de Henri de Gondy, cardinal de Retz.

Il semblerait, étant donné l'influence de ces grands personnages que la proposition des habitants de Poissy dût être écartée ; il n'en fut pas ainsi, bien que les religieuses demeurassent très attachées à leur projet, comme le marquent les lettres qu'elles adressèrent soit au P. Ange, alors Provincial de la Province de Paris, soit au P. Honoré, gardien du couvent de la rue Saint-Honoré. Elles ont, écrivent-elles, « la réussite de cette affaire extrêmement à cœur » au point que sa solution heureuse rétablirait la santé de la Prieure ; puis comme elles voient dans l'opposition des habitants une cabale dirigée contre elles, sœur Louise écrit : « N'escoutès point ces personnes, je vous prie, qui se vantent partout, au détriment de vostre ordre, de vous posséder et tourner à leurs desseins. Croyez-nous plutot, je vous supplie,

Digitized by Google

ma sœur et moy qui n'avons goutte de sang dans les veines qui ne respire le bien de vostre ordre ».

Quelquefois, dans leur ardeur à défendre le projet qu'elles ont conçu, elles laissent percer leur mécontentement d'une façon un peu trop vive et la Prieure doit s'en excuser : « l'affaire de la maison Brisset me feist vous escrire un peu à la chaude et en termes qui ne vous ont pas contenté ainsi que vostre responce me fait veoir, dont je suis grandement marrie et vous prie me le pardonner » et ailleurs, c'est en ces termes que sœur Louise témoigne de sa soumission au P. Honoré : « J'espère que vous cognestrés à l'advenir combien je vous honore et quelle particulière estime je fais de vostre vertu. Je n'emploirai point maintenant de parolles pour le vous persuader car je veux que désormais mes efforts et l'obéissance que je prétends vous rendre soient la langue de mon cœur. »

Ces lettres ne sont malheureusement pas encadrées de documents permettant de saisir le motif précis d'une telle insistance ; on peut seulement, à la lecture de certains passages où nous les voyons implorer l'aide des Capucins, supposer qu'elles auraient aimé les voir occuper un terrain du Prieuré pour que ces religieux soient en quelque sorte sous leur tutelle, ayant sans cesse besoin de recourir à leurs bons offices. Ainsi quand la Prieure voudra écrire un livre, c'est au P. Balthazar qu'elle demandera de la guider et de corriger les épreuves. C'est encore un Capucin, le P. Sylvestre, qui est appelé auprès de Madame, pour jouer le rôle de médecin.

Las de tant de difficultés, les Capucins allaient abandonner toute idée d'établissement à Poissy, quand, la pieuse marquise de Mesnelay vint voir ses sœurs. Après s'être rendu compte du mauvais état de la maison qu'elles offraient aux Capucins, et de sa fâcheuse situation à proximité de l'égoût de la ville qui roulait dans un fossé à ciel ouvert, des eaux pestilentielles, elle, les persuada d'abandonner la lutte « dans la crainte qui ny eust point de capuchins à Poissy ».

Les fondations de la maison en question reposaient sur le sol d'un terrain dit : Le Pré de l'Orge, et elle était adossée au mur de soutènement d'une chaussée, percée de quelques arches, appelée « *la Mardelle du pont* » qui reliait Poissy à son faubourg : *le Bourget*. La maison proposée par les habitants lui faisait à peu près vis-à-vis, de l'autre côté de la Mardelle. Ce fut sur cet emplacement que les religieux s'établirent dès leur arrivée à Poissy, et

Digitized by Google

non pas en premier lieu au marché d'En-haut comme l'écrit Piganiol de la Force (1), qui a mêlé l'acte de fondation du couvent avec celui de la construction de la chapelle élevée par les bouchers de Paris et desservie par les Capucins. Je possède une lettre du P. Amable, Gardien en 1780, qui ne laisse aucun doute à ce sujet : « C'est en 1617, écrit-il, que nous avons pris possession de cette maison achetée des deniers de plusieurs citoyens honorables de Poissy ; *la rivière portait alors son lit jusqu'à notre église* ».

Henri de Gondy érigea la croix sur le terrain concédé, procéda à la cérémonie de la pose de la première pierre du couvent et célébra la première messe, l'évêque de Chartres lui ayant donné les autorisations nécessaires par cette lettre :

« Supplicatione patrum capucinorum de Pissiaco annuentes nos Leonorus Dei et Sanctæ Sedis apostolica gratia Carnotensis episcopus Illustrissimum ac Reverendissimum Henricum de Gondy cardinalis de Retz nuncupatum rogamus et in quantum opus est facultatem dicto illustrissimo concedimus Crucem erigere, primum lapidem ponere, missam celebrare et alia omnia circa prœmuniri quæ necessaria sunt ad exstructionem coenobii et ecclesiæ dictorum fratrum capucinorum. Datum Carnuti Die 27 martii A. D. 1621

L. D'ESTAMPES EPIS. CARNOTENSIS.

Quelques jours avant la pose solennelle de la première pierre, Louis XIII avait octroyé aux Capucins de Poissy ces lettres patentes :

Louis, par la grâce de Dieu, Roy de France et de Navarre à tous présents et à venir salut. Nos prédécesseurs Roys ont toujours eu en singulière recommandation la piété et dévotion, les recognaissant les deux principales colonnes qui soutiennent cest estat à l'exemple desquelles et particulièrement du feu Roi Henry le grand, nostre très honoré Seigneur et père, que Dieu absolve, nous embrasserons toujours avec une affection nonpareille tout ce que nous jugerons tendre à l'honneur de Dieu, et augmentation de l'Église catholique, apostolique et romaine ; de laquelle nous avons l'honneur destre le fils ainné, dautant qu'entre les choses qui augmentent davantage l'Église et contribuent à l'entretien de la dévotion du peuple, la bonne vie des religieux réformés est une des principales et notemment de ceux qui sont

(1) *Nouvelle description de la France* T. I. 1753. Erreur répétée par MM. NOEL et BORIES chacun dans leur *Histoire de Poissy*.

Digitized by Google

employés à la prédication de la parole de Dieu, laquelle semble avoir plus de force et vertu et s'insinue plus aisément les cœurs des hommes quand la probité et bonnes mœurs se trouvent en la vie de ceux qui la portent et annoncent. Cela aurait donné occasion aux habitants de nostre ville de Poissy de désirer l'establissement en icelle de nos chers et dévôts orateurs les Religieux de l'ordre de S. François, vulgairement dicts les Pères Capucins, comme il appert par acte de l'assemblée généralle desdits habitants pour ce tenue en ladicte ville le deuxième avril 1617 nous supplians et requérans très humblement les Pères Capucins l'avoir agréable et pour cest effet leur permettre de recevoir et accepter des dits habitans ou autres personnes les places jardins et autres héritages qui seront nécessaires pour l'establissement et construction d'un monastère et couvent, et à ceste fin leurs octroyer nos lettres nécessaires pour ce est et que nous inclinans à la requeste et scachans combien de foi peut apporter l'etablissement des Pères Capucins en nostre ville de Poissy par leurs singuliers piété et exemple de leur bonne vie et dévote conversation et leur salutaire doctrine et condition, mus aussy du zèle et dévotion que nous avons à l'ordre de S. François et particulièrement envers les dits Pères Capucins, pour la bonne part que nous scavons avoir et pouvons encore avoir à ladvenir en leurs dévotions, prières et oraisons, après avoir faict voir en nostre conseil l'acte susdit portant le consentement des dits habitans. Nous pour les causes et autres susdites considérations à ce nous mouvans, avons de nostre grâce spécialle plaine puissance et auctorité royalle à iceux Religieux Capucins permis, accordé, octroyé et par ces présentes signées de nostre main leur permettons, accordons et octroyons qu'ils puissent, et leur soit loisible, de s'habituer en nostre ville de Poissy, pour vacquer à leurs prières et oraisons. Suyvant et conformément à leur règle et profession, sans qu'ils puissent y estre troublés et inquiétés ce que nous défendons très expressément à toutes personnes et pour marquer particulièrement du désir que nous avons de contribuer à un sy bonne œuvre de nostre pleine ample grâce puissance et autorité avons les lieux où seront bastis Eglise, maison et couvent susdits, ensemble l'enclos du monastère indemnisé amorty indemnisons et amortissons en tant que nous est et appartient, pour du tous jours user tenir et possèder par les dits Pères Capucins plainement, et à toujours sans estre tenus nous payer ny à nos successeurs roys aucune finance, droicts de mu-

Digitized by Google

tation, francs fiefs et nouveaux acquests, mais en seront et demeureront à perpétuité quictes exempts déchargés ainsi que nous les en acquittons exemptons et déchargeons par ces présentes et donnons en mandement à nos amés et féaux conseillers les gens tenant nostre cour de parlement à Paris, prévost de Poissy, à tous autres nos justiciers et officiers et à chacun d'eux ainsy qu'il appartiendra que de nostre présente grace et permission et de tout ce contenu cy dessus qu'ils le facent souffrent et laissent jouir et user plainement, paisiblement et perpétuellement les Pères Capucins, cessans et faisans cesser tous troubles et empeschemens à ce contraires nonobstant quelconques lettres et autres choses aussy à ce contraires auquelles pour et regard nous avons desrogé et desrogeons par ces présentes, car tel est nostre plaisir et afin que ce soit chose ferme et stable à toujours, nous avons faict mettre nostre scel à ces dites présentes sauf en autres choses nostre droict et l'autruis en toutes. Donné à Paris au mois de febvrier l'an de grâce 1621 et de nostre règne le ungzième signé.

per le Roy
BRULART

LOUIS
Registré le procureur général

Visa

pour jouir par les impétrants de cest effet et contenu en icelle à Paris en Parlement le troisième mars 1621.

GALLARD

(Le sceau de cire manque)

CONSTRUCTION DU COUVENT.
LES BATIMENTS. L'ÉGLISE, LES ARCHIVES.

Le terrain concédé par les habitants de Poissy mesurait 5.000 mètres de superficie. Il était à l'origine bordé de haies vives, mais, grâce à un don de Louis XIII, celles-ci furent bientôt remplacées par un mur de maçonnerie.

Pour la construction du monastère, les supérieurs de l'ordre firent appel au savoir du P. Constance, de Paris, gardien du couvent de Mantes (1).«Homme très docte, pieux et dévôt, grand

(1) M. BORIES dans son *Histoire de Poissy*, p. 141, commet une erreur quand il indique comme gardien du couvent de Mantes un laïque: le médecin Letellier, grand bienfaiteur du couvent de cette ville.

Digitized by Google

architecte, il fut gardien de Poissy pour faire bâtir en la dite ville un monastère, et mourut, comme le couvent était déjà bien commencé, le 26 février 1623, d'une fièvre chaude et gît en l'abbaye de Poissy » (1).

Les bâtiments. Les bâtiments du couvent formaient un quadrilatère enfermant le jardin du cloître. Le cloître était parallèle à la grande rue, et le bâtiment principal, affecté à l'habitation des religieux, lui faisait face. Les deux ailes qui reliaient ces constructions abritaient, l'une, un passage auquel l'église était adossée, l'autre le logement du jardinier et l'infirmerie.

Dans le bâtiment des religieux, un couloir qui se terminait à chaque extrémité par un escalier avec rampes en fer forgé donnait accès à la cuisine et au réfectoire : belle pièce éclairée par quatre vastes baies ouvrant sur le grand jardin. Cette salle était garnie de huit tables avec leurs bancs, de deux buffets qui contenaient le linge : dix nappes, quarante serviettes, huit paires de draps... Aux murs étaient suspendus quatre portraits et une tapisserie à fleurs. Le premier étage comportait sept chambres, le second, trois, dont une était occupée par le P. Gardien et les deux autres servaient d'asile aux livres ainsi qu'aux archives.

L'*Eglise.* Ferdinand de Neufville, évêque de Chartres consacra le 30 août 1765 l'église, qui avait remplacé la première chapelle, ainsi que l'autel majeur, sous l'invocation de saint Louis, roi de France, et la chapelle de l'autel mineur, sous l'invocation de la Bienheureuse Vierge Marie. Ces deux autels renfermaient les reliques des saints Lucius et Abundantius, martyrs.

Après la cérémonie, l'Évêque célébra la messe Pontificale en présence d'une grande partie des habitants du lieu et il accorda quarante jours d'indulgence à chacun de ceux qui, au cours de cette année et ensuite chaque année, au jour anniversaire de la consécration, visiteraient cette église.

Ce monument mesurait 31 mètres de long sur 10 mètres de large ; ses voûtes étaient à huit mètres du sol. En 1791, on y voyait deux châsses renfermant des reliques de sainte Claire et de saint Vincent.

La Bibliothèque et les Archives. La bibliothèque se composait de 350 volumes « livres anciens et gothiques reliés pour la plupart en parchemin ». Ils ont été dispersés en 1791.

(1) Voy. GRAVE, *Chronique de Mantes.* p. 406.Ms. de Chevremont.

Digitized by Google

Les archives, ayant été versées dans le dépôt des départements lors de la fermeture du couvent, sont heureusement conservées. Elles se composent de liasses ayant trait à la propriété, de pièces de procédure, de quelques rares lettres dont les plus intéressantes sont celles de Jeanne de Gondy, de sa nièce Louise et le billet de la marquise de Mesnelay, toutes se rapportant à l'affaire de la maison Brisset.

PARTICIPATION DES CAPUCINS A LA VIE PAROISSIALE. LA CHAPELLE DES BOUCHERS.

Grande était l'activité des religieux ; sans cesse ils se déplaçaient pour célébrer dans des localités, quelquefois fort éloignées de Poissy, des messes de fondation ; pour prêcher, ou encore, pour suppléer au manque de desservants dans une paroisse quand les circonstances l'exigeaient.

A Chambourcy, comme à Villennes, c'étaient eux qui célébraient la première messe tous les dimanches et jours fériés ; ils arrivaient la veille, dînaient et couchaient chez le curé. D'après les déclarations du P. Gardien de 1791, ils officiaient encore dans les paroisses de Vernouillet et d'Andresy ; et, dans celle de Carrières-sous-Poissy, d'après les archives paroissiales de cette commune, pendant la maladie et après la mort du curé. On y voit cités les noms des P. Ambroise de Cambrai, Casimir de Paris, Pierre de Dunkerque et Rémy d'Arras.

En été, les Capucins allaient dans plusieurs châteaux dire une messe plus tardive : au château de Triel où résidait le fermier général Brissart ; à Migneaux, chez le Président Gilbert des Voisins ; à Hacqueville, chez le Président d'Hacqueville ; chez le marquis de Prie (1) dont une fille était religieuse à Poissy ; chez les Barbery et chez M. de Ravannes.

Dans Poissy même, ils célébraient tous les jours la messe au couvent des Ursulines et souvent ils prêchaient dans l'église paroissiale depuis que l'Évêque du diocèse s'était réservé (en 1711) le droit de désigner les prédicateurs de l'Avent et du Carême. Ce fut à eux que l'Évêque s'adressa pour officier dans la chapelle que les bouchers de Paris, fréquentant le marché de Poissy, avaient fait élever sur la place du Grand Marché.

(1) En 1774, le P. Gardien fait apposer les scellés sur les meubles et effets du marquis et de la marquise, à Paris, pour garanties des sommes qu'ils devaient au couvent.

Digitized by Google

La Chapelle des Bouchers (2). L'histoire de cette chapelle mérite une mention particulière à cause des difficultés qu'elle suscita aux Capucins lors de sa construction.

Le 2 septembre 1624, les bouchers parisiens qui s'approvisionnaient au marché de Poissy supplièrent l'Évêque de Chartres de les autoriser à édifier une chapelle sur le lieu de leur réunion « parce que, écrivent-ils, les églises de la ville étant trop éloignées, c'est bien souvent la cause que lesdits marchands n'entendent pas la messe. Ce qui est un grand mal d'être privé d'un si grand bien. » Ces Parisiens demandaient en même temps que la desserte en fût assurée par les Capucins, si populaires parmi eux.

Le 24 juin 1629, l'Évêque accorda l'autorisation sollicitée, qu'il confirma en 1644.

A peine la démolition de la maison achetée par les bouchers, était-elle commencée que ses fondateurs se virent en présence d'une opposition des chanoines de Poissy. Ceux-ci s'élevaient contre l'édification d'une chapelle « qui pourrait, avec le temps, détourner quantité de droits leur appartenant ». Ils exigeaient même du prévôt de mettre en prison tout ouvrier surpris sur les chantiers. En même temps, la communauté des habitants se dressait contre « ces bouchers de Paris qui voulaient, de leur autorité, faire construire une chapelle et qui avaient déjà, aidés par les Capucins, fait démolir une maison sans leur autorisation ».

Après vingt-quatre ans de négociations délicates, un accord intervint ; il permettait aux Capucins la célébration des messes les jours de marché, et aux Chanoines d'officier les jours de fêtes solennelles. A ce titre, ce sont eux qui chantaient le TE DEUM à la messe d'action de grâces dite en 1721 pour la guérison du Roi.

Cette modeste chapelle, érigée en 1648, mesurait 12 mètres de long.

LES RESSOURCES ET LES CHARGES FINANCIÈRES.

Dès les premières années de son existence, le couvent apparaît comme dépourvu de ressources suffisantes. Voici ce qu'écrit Marguerite de Gondy au P. Léonard de Paris, Visiteur de la Province : « Lorsqu'on mit ici le P. Esprit pour Gardien, on nous dit que son crédit devait acquitter tous les créanciers de

(2) Arch. dép. de S. et O. Chapelle des Bouchers, Série Q.

Digitized by Google

leurs créances et, cependant, tant s'en faut qu'ils soient satisfaits et qu'on entende autre chose que plaintes de tous côtés. »

Le P. Esprit resta gardien de 1623 à 1625. Les années qui suivent, nous ne savons rien de la gestion du couvent ; cependant, comme on le voit s'agrandir par suite de l'acquisition, en mai 1689, de la maison « A l'image de Saint-Louis » et de son jardin, dit le jardin de Saint-Louis, on peut en conclure que les ressources de la Communauté avaient augmenté.

Le seul compte que nous connaissions, qui fournit des renseignements précis sur les finances et, en même temps, sur les obligations des religieux, ne date que de 1770. Les revenus qui figurent sur ce compte proviennent des honoraires perçus pour les messes que les religieux disent régulièrement à Poissy et dans les communes et châteaux environnants et d'autres recettes fixes.

Il leur est versé, comme don du Roi, tous les trois mois, 92 livres, que le Frère quêteur va chercher.

Le directeur des aides de Saint-Germain leur donne chaque année 40 livres, et les Capucins lui font don d'une salade le Jeudi Saint.

Tous les ans, en mars, ils touchent au bureau de M. de Boulogne, 300 livres.

Tous les ans, au mois de février, ils reçoivent 70 livres « du distributeur des aumônes. »

Le maitre d'hôtel du Président Gilbert de Voisins leur verse 12 livres par mois.

Les religieuses de l'Abbaye, toutes les semaines, 1 livre 12 sols.

Outre ces sommes, ils recevaient des dons en nature. Tous les ans, ils pouvaient prendre 8 cordes de gros bois et 3.000 fagots dans la forêt de Marly, privilège que le Roi leur avait accordé en 1623.

Les religieuses de l'Abbaye leur donnaient, chaque semaine, 36 livres de pain, 6 balais par mois et un muid de vin.

Le prieur de Chambourcy : un demi-muid de vin après les vendanges.

Le châtelain d'Hacqueville donnait un cent de foin.

De leur côté, ils devaient faire des présents : 100 fagots à M. Seringe, leur chirurgien ; un panier de poires à la prieure, au procureur du Roi à Saint-Germain et au président Gilbert de Voisins.

L'existence du couvent est malgré tout précaire ; néanmoins, le boucher, le rôtisseur, le tonnelier sont régulièrement payés et

Digitized by Google

le personnel touche ses gages : Le cuisinier 100 livres par an, sans vin ; le jardinier et le commissionnaire, la même somme. Ce dernier doit blanchir le linge des religieux, ainsi que celui du sieur Denis Couart, leur pensionnaire.

Au 30 juin de cette année, l'excédent des recettes sur les dépenses montait à 75 livres. Après avoir remis 18 l. au Supérieur du Chapitre pour la dépense et 36 l. pour les frais du Chapitre, il ne restait plus que 21 livres.

Mais, il fallait payer les dépenses journalières des neuf premiers jours de juillet, soit : 48 livres pour l'achat de maquereaux, raies, beurre, œufs, petits pâtés ; pour le rempaillage des chaises ; le blanchissage du linge d'autel, etc. d'où déficit. Pour couvrir cette dépense, il ne restait que 21 livres ; la somme manquant : 27 livres, « je l'ai prise, écrit le rendant compte, sur les messes à acquitter ; c'est cinquante-quatre messes que vous voudrez bien acquitter ».

En 1771, (1) il avait été question de supprimer ce couvent, qui comptait alors six religieux et un frère laïc ; il subsista cependant, jusqu'en 1791. Alors il était en bien mauvaise posture, si l'on s'en rapporte à la déclaration que fit le P. Noël, gardien, aux commissaires chargés de la liquidation des biens du couvent. En arrivant ici, dit-il, « j'ai trouvé 12.000 livres de dettes, dont la plus grande partie avait pour origine les travaux occasionnés par l'élargissement de la rue ; les Ponts et Chaussées n'ayant pas tenu l'engagement qu'ils avaient pris de verser six mille livres » ; depuis, ajoute ce religieux, « j'ai pu payer 4.606 livres. J'aurais fait davantage « sans le malheur de la grêle arrivée le 13 juillet 1788 et sans les suppressions survenues depuis la Révolution qui représentaient une recette d'environ 100 pistoles. Il était encore dû au couvent, à titre d'aumône, 300 livres sur le trésor royal, et 264 livres sur la cassette du roi. Or, les entrepreneurs réclamaient plus de 7.000 livres pour les travaux exécutés lors de la suppression de la Mardelle, travaux qui avaient mis le couvent bien près de la ruine.

LA DÉMOLITION DE LA MARDELLE (2).

Les Ponts et Chaussées décidèrent en 1780 d'élargir la Mar-

(1) Arch. Nat. G.

(2) D'après un dossier réuni en 1823, par un ingénieur, aujourd'hui en possession de M. H. Parguez.

Digitized by Google

delle, ce petit pont trop étroit, dont nous avons parlé précédemment, qui clôturait sur une face le terrain des Capucins. L'espace nécessaire à l'exécution de ce travail ne pouvait être pris que sur le jardin des religieux ; il devait en résulter la destruction des bâtiments qui s'adossaient à ce passage. C'eût été la ruine du couvent, si un homme d'action, le P. Amable, qui en était le Gardien, n'avait pas craint d'entamer une lutte obstinée contre la puissante administration.

Rien ne rappelle ces moments difficiles dans les archives de la communauté. Seuls, des papiers, sauvés de la destruction en 1823 par un ingénieur des Ponts et Chaussées, les font connaître. Nous en extrayons en premier lieu un exposé de la question dû à la plume de l'illustre ingénieur Perronet.

« Le passage devant les Capucins est si étroit que deux voitures ne peuvent y passer de front. Ce passage devant être élargi jusqu'à 30 pieds et les religieux devant supporter la majeure partie d'un retranchement de 4 à 5 pieds dans la longueur totale de leur clôture qui est de 71 pieds, la dépense que représente la reconstruction de ce mur sera certainement au-dessus de leur faculté. Celle du jardin sera la plus coûteuse attendu que la route est élevée de 4 à 6 pieds au-dessus du sol du jardin, ce qui nécessite la construction de murs de terrasse pour soutenir la route. »

Les Capucins devaient donc perdre une bande de terrain d'une longueur de 138 mètres environ sur une largueur de 1 m. 50 environ représentant d'après une lettre de De Cotte, un peu plus de quatre mille livres. En dédommagement de cette perte, les Capucins ne demandaient que la reconstruction du mur qui leur servait de clôture ainsi que des bâtiments démolis. C'est vers ce but que les efforts du P. Amable allaient tendre.

Il aurait pu croire au succès dès sa première démarche auprès de Perronet ; en effet, la lettre qu'il lui avait adressée lui valut une réponse accompagnée d'un rapport favorable auquel était joint un devis approximatif des travaux à exécuter dont le total montait à la somme de 7.930 livres ; mais, l'administration qui aurait du verser cette somme n'était pas désignée. Alors, le Père s'adresse à tous les bureaux ; il fait des démarches auprès des personnages dont le crédit est grand, mais les années passent, sans qu'il obtienne de résultat. Enfin, en 1784, il écrit à Hue de Miromesnil : « Puisque nos dépenses ne peuvent regarder ce tribunal (Les Economats) c'est au pied du vôtre, Monseigneur,

Digitized by Google

que les religieux viennent réclamer vos bontés, trouvant à peine dans le zèle refroidi des fidèles de quoi fournir à leur subsistance ». En même temps, le bon Père exposait à Perronet l'extrême détresse de son couvent « Par des brèches qui s'agrandissent chaque jour, des voleurs se sont glissés dans notre jardin et ont tenté de s'insinuer dans l'intérieur de la maison ». Pour que cette lettre ne passe pas inaperçue, le Père y avait joint un envoi de fruits « quoiqu'ils fussent rares, étant donné la rigueur de la saison ».

Ces dernières démarches amenèrent un résultat ; le Garde des sceaux acceptait que l'on dérogeât à la loi générale « pour cette fois seulement, sans que cet exemple puisse tirer conséquence ». Le mur du couvent fut reconstruit par ses soins en bordure de la voie nouvelle. Cinquante-six bornes lepro tégeaient du danger des voitures.

Mais le P. Amable, confiant en la Providence, avait, sans qu'il en eût les moyens, fait réédifier les bâtiments qu'il avait fallu raser, notamment le porche de l'église « vaste et très élevé qui pouvait contenir deux cents personnes et qui garantissait du bruit des voitures et des clameurs des passants ». Or, pour couvrir ces dépenses, le Père devait trouver neuf mille livres. Ce fut le point de départ d'une nouvelle campagne qui mit en valeur l'activité du P. Amable comme la fécondité de son imagination ; aussi, le Garde des sceaux regrettant de ne pas pouvoir prendre ces travaux à sa charge, pouvait-il écrire : « Nous louons le zèle d'un digne chef qui sait profiter de la chute d'un pan de mur pour faire l'arrangement de plusieurs bâtiments de son couvent ».

FERMETURE DU COUVENT ET DISPERSION DES RELIGIEUX PENDANT LA RÉVOLUTION.

En vertu de l'arrêt de l'Assemblée Nationale exigeant la fermeture des établissements religieux, le couvent et ses dépendances étaient mis en vente le 9 mars 1791. L'église formait un lot à part, un autre lot comprenait : le grand logis des religieux, le cloître, l'infirmerie, les cours, le grand jardin, le jardin de Saint-Louis, le tout d'une contenance de 2.669 toises. L'ensemble fut adjugé au septième feu à un nommé Sanson pour 27.000 livres.

Les meubles furent vendus les 17 et 20 avril de la même année ; ils produisirent 800 livres. Les reliques avaient été reti-

Digitized by Google

rées, la municipalité voulant les remettre à l'église paroissiale en grande pompe.

En effet, le jour convenu, le clergé, les membres de la municipalité, la garde nationale, toutes les autorités formèrent un cortège qui, de l'église paroissiale, se rendit à celle des Capucins. Arrivé devant le couvent, le curé s'en détacha pour procéder à la vérification des reliques. Il n'ouvrit pas la châsse de Saint-Vincent dont les cachets étaient intacts, mais, comme ceux de la châsse de Sainte-Claire étaient brisés, il l'ouvrit et trouva le certificat d'authenticité de cette relique donné en 1775 par l'évêque de Chartres. Cette formalité terminée, le cortège regagna l'église paroissiale, après avoir passé par les rues principales de la ville. Le curé voulut porter lui-même un troisième reliquaire, petite croix de cuivre qui renfermait un fragment de la Vraie Croix.

Dispersion. Comme un certain nombre d'autres religieux, trois des Capucins de Poissy : les P. Simonin, Mahuet et Magnier, dépaysés hors de leur couvent, prêtèrent le serment exigé par la constitution civile du clergé et concoururent au ministère paroissial, les chanoines ayant dû quitter leur église ; le Directoire du district de Saint-Germain assurait leurs honoraires parce qu'ils célébraient la messe paroissiale de onze heures. Le frère laïc Béguin, demanda à retourner dans son pays. Quant au Père gardien, le P. Noël de Paris, il exprima l'intention de se retirer à Paris, dans le couvent du Marais, pour y exercer les fonctions de sacristain.

La ville de Poissy acheta en 1835 ce qui restait du couvent, le bâtiment servant d'habitation aux religieux, pour y établir la mairie. Toute la partie regardant la rue, largement modifiée forme la façade du nouveau bâtiment, tandis que le côté opposé demeure à peu près intact. Les quatre grandes fenêtres du réfectoire éclairent aujourd'hui la salle de réunion du conseil municipal. Il subsiste encore un contrefort de la chapelle où l'on voit gravées les hauteurs d'eau atteintes par les grandes inondations de 1618 à 1754.

Voici la liste des religieux qui habitaient le couvent de Poissy au moment de la dispersion :

Mathieu Noël Roger, né à Paris, paroisse St-Eustache, 27 août 1725 ; a pris l'habit des Capucins le 13 juillet 1747 et fait profession sous le nom de Fr. *Noël de Paris*, le 8 août 1748, aux

Digitized by Google

Capucins de la rue St-Jacques de Paris. Prêtre en 1749. Il est actuellement Père Gardien.

François Guillaume Simonin, né 17 mars 1725, paroisse St-Germain-l'Auxerrois ; a pris l'habit le 25 septembre 1743 sous le nom de Frère *Constantin de Paris* et fait profession le 27 septembre 1744, aux Capucins de la rue St-Jacques. Prêtre en 1749, vicaire dudit couvent.

François Charles Mahuet, né le 14 février 1726, paroisse St-Méry à Paris, a pris l'habit le 28 juin 1744 ; fait profession le 29 juin 1745 sous le nom de Fr. *Marie-Gabriel de Paris*, aux Capucins de Douai, en Flandre. Retiré en 1745, ancien gardien.

Simon Magnier, né le 2 mars 1733, paroisse St-Paul à Paris ; a pris l'habit le 2 décembre 1758 ; a fait profession le 3 décembre 1759, sous le nom de Fr. *Corneille de Paris*, rue St-Jacques. Prêtre en 1760 ; ancien gardien.

Jean Jacques Béguin, né le 17 août 1729 à Crécy-sur-Serre, diocèse de Laon a pris l'habit le 1er mars 1761 ; et fait profession le 2 mars 1761 sous le nom de Fr. *Gorgon de Laon* ; a fait profession aux Capucins d'Amiens. Actuellement frère laïc.

Henri PARGUEZ.

APPENDICE

LISTE DES GARDIENS DU COUVENT DE POISSY (1)

1619	Athanase de Paris.	1649	Michel de Paris.
1620-22	Constance de Paris.	1650-52	Juste de Paris.
1623-25	Esprit de Paris.	1653	Augustin de Paris.
1626	Albert de Vivarais.	1654	Hierasme de Paris.
1627-28	Simon de Rouen.	1655	Apollinaire de Paris.
1629	Emmanuel de Villepreux.	1656	Léonard de Paris.
		1657	Apollinaire de Paris.
1630-32	Thimothée de Mantes.	1658	Elzéar de Paris.
1633-34	Valentin de Gousangres.	1659	Philibert de Paris.
1636-38	Thimothée de Mantes.	1660	Cosme de Mantes.
1639-40	Charles François de Paris	1661	Michel de Paris.
		1662	Antoine de Paris.
1641-42	Benoist d'Amiens.	1663	
1643-44	Placide de Paris.	1664	
1645-47	Adrien de Paris.	1665	Bonaventure de Paris.
1648	Alexis de Paris.	1667-68	Jean François Quion.

(1) Bibl. nat. ; Ms. fr. 6451 ; p. 472-80

Digitized by Google

1669-71	Martin de Paris.
1672-74	Jérosme de Monceaux.
1675-76	Paschal de Paris.
1677-78	Jean François de Paris.
1679-81	Paulin de Paris.
1682-1684	Joseph François de la Haye.
1685	Honoré de Paris.
1686-88	François de Pontoise.
1689-91	Sebastien de Paris Mabre
1692-93	Benoît de Paris Lescot.
1694-96	Charles de Paris.
1697-99	Ambroise de Pontoise.
1700	Vincent de Vigny, au chapître du 14 May.
1701-1702	Paul François de Mantes au chap. du 26 août.
1703	Ambroise de Pontoise, au chap. du 27 Juin
1704-1705	Prosper de Paris, au chap. du 20 août.
1706	Medard de Paris, au chap. du 28 avril.
1707	Casimir de Paris, au chap. du 14 sept.
1708-1709	Philibert de Paris, au chap. du 14 sept.
1710-1713	Nicolas François de Paris, au chap. du 18 août.
1714-15	Honoré François de Crespy, au chap. du 2 Janvier.
1716-17	Aubert de Paris, au chap. du 4 août.
1718	Joseph-Marie de Paris, 27 May.
1719-20	Constantin de Paris, 22 sept.
1721	Jerothee de Paris. 30 May.
1722-23	Gelase de Paris, 14 Août
1725-27	Hermogène de Paris.
1728-30	Théodore de Paris.
1731-32	Louis Joseph de Paris.
1733	André de Paris.
1724	Ange de Paris.
1735	Idem jusqu'au 27 May.
1735	Augustin de Paris.
1736-38	Saturnin de Paris.
1739	Pierre de Paris.
1740	André de Paris.
1741-42	Émilien de Paris.
1743	Robert de Paris.
1744	Jérosme de Magny.
1745-1747	Agathange de Valenciennes.
1748	Gelase de Paris.
1749-50	Maximilien de Paris.
1751-53	Alexandre de Paris.
1754-55	Michel de Paris.
1756-57	Léandre de Paris.
1759	Athanase d'Arras, 4 may.
1760-61	Id, le 4 août.
1762-64	Emmanuel de Paris, 14 May.
1765-67	Cherubin de Paris 14 Juin.
1768-	Médard de Paris.

A cette liste nous pouvons ajouter les noms suivants : Pacifique de Paris 1770 ; Raphaël de Paris, lecteur en théologie (1774) ; Pacifique de Paris (1777-1778) ; Amable (1779-80) ; Noël de Paris (1790-91).

Digitized by Google

BULLETIN FRANCISCAIN

PAYS DE LANGUE NÉERLANDAISE, ANGLAISE ET ALLEMANDE

INDEX. — I. Bibliothèques. Editions de texte et critique historique (nos 1-58). — II. Histoire générale (nos 59-110). — III. Histoire des Provinces (nos 111-132). — IV. Histoire des Couvents (nos 133-157).

I. BIBLIOTHÈQUES. — EDITIONS DE TEXTE. — CRITIQUE HISTORIQUE.

1. Le catalogue sommaire des manuscrits anglais de la *John Rylands Library* de Manchester, comprenant 508 numéros, a été dressé par le conservateur des manuscrits occidentaux, le Dr Moses TYSON : *Hand-List of Collection of English Manuscripts in the John Rylands Library*, 1928, et publié dans le *Bulletin* de cette bibliothèque, 1929, t. 13, p. 152-212. A raison de l'intérêt qu'ils peuvent présenter pour l'histoire des études franciscaines, nous signalons les nos 98 et 413 qui mentionnent une traduction du *Speculum vitae* de S. Bonaventure.

2. Dans le catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque de la cathédrale de Hereford, A. T. BANNISTER, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Hereford Cathedral Library*, with an Introdution by M. RH. JAMES, Hereford, Wilson and Phillips, 1927 (In-8°, VII-190 p.) affirme que plusieurs manuscrits proviennent du couvent des franciscains d'Hereford. Parmi les ouvrages franciscains, nous relevons le *Commentaire* d'Alexandre de Halès sur le 3e livre des Sentences (O. 8. VI) et les *Questiones* de Duns Scot sur le quatrième livre des *Sentences* (P. 6. V).

3. De 1908 à 1928, la John Rylands Library de Manchester a acquis 395 manuscrits latins. De ces nouvelles acquisitions, M. MOSES TYSON nous donne un catalogue sommaire : *Handlist of Additions to the Collection of Latin Manuscripts in the John Rylands Library*, 1908-1928, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 12, 1928,

Digitized by Google

p. 581-609. Les manuscrits franciscains suivants méritent d'être relevés : Hubertinus de Casali, *Arbor crucifixae vitae Jesu*, XVe s. (R. 42406) ; S. Bernardinus Senensis, *Tractatus de contractibus et usuris*, XVe s. (R. 56094) ; Nicolaus de Lyra, *Postille super Psalterium et S. Hieronymi Psalterium*, XVe s. (R. 56255) ; *Breviarium ad usum Fratrum Minorum* XIVe s. (R. 56090) ; *Miscellanea franciscana* (S. Bonaventure, etc.) XVe s. (R. 44790) ; S. Bonaventure, *Liber de duodecim abusionibus*, XVe s., (R. 33818, 1) ; *Catalogus librorum totius provinciae* (Bibliothèques franciscaines d'Autriche en 1647), (R. 26223).

4. *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 325-326 donne la généalogie de S. François, telle qu'elle résulte d'un manuscrit conservé à la Bibl. Nationale de Paris. Les *Etudes franciscaines* ont déjà parlé (t. X, 1903, p. 449-452) de ce manuscrit et de sa fabuleuse généalogie.

5. Les écrits de saint François d'Assise ont été publiés par P. REDERSDORFF, O. F. M., *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*. München, Siemer und Co. M. o. 75.

6. L'édition critique du *Speculum Perfectionis*, qui avait été préparée et annoncée bien avant la guerre, par l'illustre franciscanisant P. Sabatier, vient de paraître : *Le Speculum perfectionis ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assise*. T. I. *Texte latin* préparé par P. SABATIER. (British Society of Franciscan Studies. Vol XIII.) Manchester, University Press, 1928. In-8° XXXII-350 p.

Dans un avant-propos, M. A. G. Little, président de la *British Society*, nous fait connaître l'historique du volume, qui aurait dû paraître à l'automne de 1926, pour le VIIe centenaire de la mort de S. François. Suit une note d'une douzaine de pages, intitulée : *Coup d'œil préliminaire sur les trois interprétations qui ont jusqu'ici déformé les abords du Speculum perfectionis*.

Le texte critique a été établi sur onze manuscrits, dont toutes les variantes sans exception sont signalées. Un grand nombre d'autres manuscrits ont été partiellement utilisés.

Voici les conclusions de M. P. Sabatier : le premier chapitre du *Speculum perfectionis* est certainement une interpolation, qui doit avoir été composée vers la fin de la première moitié du XIIIe siècle ; la notule célèbre : *Istud opus compilatum est per modum legendae ex quibusdam antiquis quae in diversis locis scripserunt, et scribi fecerunt seu retulerunt socii beati Francisci* » émane d'un bibliothécaire ou d'un archiviste ; enfin, le paragraphe : *Nota quod beatus Franciscus fecit tres regulas...* est une glose et « un effort harmonistique » avec un passage de la *Legenda major* de S. Bonaventure.

Il est prématuré encore de discuter ces vues. Elles sont présentées sous forme trop fragmentaire. Il faut attendre l'introduction nouvelle au *Speculum* qui doit faire l'objet du second volume, introduc-

Digitized by Google

tion au sujet de laquelle Sabatier écrivait, le 30 septembre 1925, à M. Little : «...D'une façon générale, les conclusions principales auxquelles j'étais arrivé en 1898 se trouvent confirmées, mais considérablement agrandies, complétées et fortifiées surtout par votre manuscrit, ainsi que par les publications des Pères L. Lemmens et F. Delorme. »

Cette dernière publication en particulier, la publication de la *Legenda antiqua* de Pérouse par le P. Delorme, semble avoir complètement modifié la question du *Speculum*, qui désormais ne nous apparaîtrait plus que comme « une compilation du XIVe siècle, faite moyennant des matériaux primitifs et de première valeur, matériaux simplement réordonnés, non retravaillés ». Comment Sabatier concilie-t-il ces vues du P. Delorme avec sa propre thèse, c'est ce que nous apprendra, espérons-le, le volume en préparation, dont certains extraits viennent d'être publiés dans les *Studi mediaevali* de M. Luigi Settina.

Malheureusement nous ignorons, et M. Little semble ignorer lui-même, à quelle phase de rédaction en était venu le commentaire historique du *Speculum*, quand la mort a frappé l'auteur (Cf. Rev. Hist.. Ecclés., t. 25, 1929, p. 309-311).

7. O. TSCHIRCH a consacré une étude au *Livre des conformités de S. François avec N. S. J. C.* du couvent gris de Brandenbourg et à la réponse de Luther à ce sujet. Ce travail, intitulé : *Das Buch der Aehnlichkeiten des heiligen Franziskus mit unserem Herrn Jesu Christo in Grauen Kloster zu Brandenburg und Luthers Antwort darauf*, a paru dans *JahrBuch für Kirchengeschichte*, t. 22, 1927, p. 3-11.

8. A la suite du Prof. de Grave qui, dans un article intitulé *De H. Franciscus en de Letterkunde* et paru dans *Vragen des Tijds*, t. 52, p. 383-411, décrit l'influence directe et l'influence indirecte exercée par S. François, par sa personnalité poétique et sa vie, sur la littérature ancienne et contemporaine, P. M. donne une étude sur le style de S. François, d'après les Fioretti, dans *Iets over den stijl van Sint Franciscus*, parue dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 137-141. Une des notes caractéristiques du style des Fioretti est la répétition des mêmes mots et phrases, qui constitue, suivant l'auteur, une garantie de la sincérité et de la simplicité de l'écrivain et qui s'harmonise très bien avec la vivacité que S. François mettait dans ses actions.

9. Dans les *Franziskanische Studien*, t. 14, 1927, p. 122-134, J. B. KAISER, *Eine Regel des Dritten Ordens in deutscher Sprache aus der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts*, publie une règle du Tiers Ordre, en langue allemande, de la deuxième moitié du XVe siècle.

10. Le texte latin de la nouvelle règle du Tiers Ordre Régulier, promulgué par S. S. Pie XI, a été traduit en anglais :

a. *Approval of the Rule of the Third Order Regular of St. Francis*

Digitized by Google

of Assisi, dans *The Homiletic and Pastoral Review*, t. 28, 1929, p. 424-429.

b. *The Rule of the Third Order Regular of St. Francis as promulgated bij Pope Pius* XI *in the Constitution of the Clerum conditio.* Chicago, The Franciscan Herald Press, 1434 West 51st Street, 1928.

11. La même règle a été traduite en allemand : *Regel des Regulierten Dritten Ordens der Brüder und Schwestern von der Busse des Seraphischen hl. Vaters Franziskus von Assisi von Seiner Heiligkeit Papst Pius XI erneuert und den 4 Okt.* 1927 *feierlich bestätigt.* Luzern, St Fidelis-Buchdruckerei, Wesemlinstrasse, 42. In-4°, 13 p.

12. La traduction néerlandaise a été fournie par le Père HUBERT DE GRŒSSEN, O. M. Cap. : *De nieuwe Regel der kloosterlijke Derde Orde van den Serafijnschen Vader Franciscus volgens de apostolische constitutie van 4 okt.* 1927. Utrecht. Uitgeverij van het St. Gregoriushuis, 1927. In-24, 21 p.

13. Une étude fouillée et approfondie a été consacrée par M. GRABMANN au premier livre de l'édition critique de la Somme Théologique de Alexandre de Hales : *Die kritische Ausgabe der Summa theologica des Alexander von Hales*, dans *Franziskanische Studien*, t. 14, 1928, p. 52-67.

14. Le Frère-Mineur L. KERKHOVE a traduit la Légende de Saint Bonaventure en flamand : *Legende van den H. Franciscus door den H. Bonaventura.* Malines, Imprimerie St-François, 1927. Fr. 10.

15. Le *Bode van den H. Franciscus van Assisi*, t. 51, 1928, p. 168-171 analyse le *De perfectione vitae ad sorores* de S. Bonaventure, écrit pour les sœurs de Longchamps, à la demande de la Bienh. Isabelle, sœur de S. Louis et supérieure du couvent des clarisses de Longchamps, près de Paris.

16. Dans *De Lofzang van een arme*, paru dans *De Bode van den* H. *Franciscus van Assisi*, t. 52, 1928, p. 67-70, quelques pages intéressantes sont consacrées au *Tractatus pauperis* de Jean Peckam, composé à l'époque des polémiques suscitées par Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville. L'auteur analyse ce petit ouvrage vraiment franciscain et retrace en quelques lignes la vie de Jean Pecham.

17. La même revue, t. 52, 1928, p. 131-134 et 163-165 donne une étude sur le *Tractatus de pace* de Gilbert de Tournai, O. F .M., composé vers 1276 pour les sœurs du monastère de Flines, dans lequel était entré Marie, la fille de Guy de Dampierre, comte de Flandre.

18. Dans la même revue, t. 51, 1928, p. 291-293 et 323-325, se trouve un commentaire sur le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, O. F. M., lecteur à Milan vers 1295. L'auteur se base principalement sur les écrits mystiques de St Bonaventure et se rattache complètement à l'école mystique franciscaine qui fait de l'amour envers le divin Crucifié le centre de la vie spirituelle.

19. Les *Meditationes Vitae Christi* de JOHANNES DE CAULIBUS,

Digitized by Google

franciscain de S. Giminiano, attribuées pendant très longtemps à S. Bonaventure, ont été traduites en allemand par le Père V. Rock, O. F. M. : *Des Bruders Johannes de Caulibus Betrachtungen vom Leben Jesu Christi.* Bd 1. und 2. (Franziskanische Lebenswelte, 2. Reihe, 1. u. 2. Bd.) Berlin, S. Augustinus-Verlag, 1928. In-12, 222 et 187 p. M. 4,80 et 4,20. Ces méditations exercèrent sur la piété médiévale une influence considérable. La contemplation de l'enfance mais surtout des souffrances du Christ y tient une large part. Composées en latin vers 1300, elles furent traduites, déjà en 1330, en italien et en anglais et probablement pendant la seconde moitié du XIVe siècle en néerlandais. Leur diffusion dans les pays du Nord a été diminuée par l'ouvrage analogue de Ludolphe de Saxe, qui a amplifié le livre de Jean de Caulibus. S. Vincent Ferrier, S. Pierre d'Alcantara, Martin de Cochem et Jean Brugman s'en sont inspirés profondément. La traduction est faite sur le texte édité par Peltier, parmi les œuvres de S. Bonaventure (Paris, Vivès, t. XII, 1868, p. 509-630), traduction parfois assez libre et, comme l'auteur nous en avertit lui-même, quelques passages peu susceptibles d'être compris par des lecteurs modernes ont été modifiés ou tout simplement supprimés. Nous regrettons aussi que l'auteur n'ait pas examiné la question des interpolations assez nombreuses qui se sont glissées dans l'original aux XIVe et XVe siècles.

20. Signalons 1° la publication des *Constitutions des Sœurs de la Pénitence du Tiers Ordre Réformé de S. Francois d'Assise,* appelées Sœurs Capucines de Belgique *Constitutien der Zusters van Boetvaardigheid van de Hervormde Derde Orde van den glorierijken Vader Sint Franciscus genaamd Zusters Capucienessen van Belgie.* In-8°, 108 p. ; 2° la traduction néerlandaise des Constitutions des Frères Mineurs Capucins : *Constituties van de Minderboeders Capucijnen.* Tilbourg, Drukkerij van het R. K. Jongensweeshuis 1928. In-8°, 133 p. ; 3° la traduction néerlandaise du martyrologe romano-séraphique des saints et bienheureux des trois ordres de S. François : *Romeinsch Seraphynsch martelaarsboek van de Heiligen en Zaligen der drie orden van onzen heiligen Vader Francisus,* par une religieuse de la Congrégation de Roosendael. S. l., 1928. In-8°, 67 p. ; 4° la traduction néerlandaise du martyrologe romain par le Père *Romuald de Delft O. M. Cap.* : *Het Roomsche Martelaarsboek.* Helmond, Couvent des Capucins, 1927. In-8°, 404 p.

21. E. A. Peers a publié la traduction anglaise d'une vie de Raymond Lulle, écrite par un anonyme, vers 1311, en langue catalane : *A Life of Ramon Lull, written by an Unknown Hand about* 1311, *and now first translated from the Catalan.* Londres, Burns, 1927. In-12, VII-86 p.

22. Dans *Franziskanische Studien,* t. 15, 1928, p. 170-172, W. Lampen, O. F. M. examine la question si Richard de Mediavilla est d'origine anglaise.

Digitized by Google

23. Deux nouveaux volumes des *Opera hactenus inedita Rogerii Baconi* ont paru dernièrement, le t. VIII, *Questiones supra libros quatuor physiorum Aristotelis*, Oxford, Clarendon Press, 1928 (In-8°, XXII-284 p.), édité d'après le ms. 406 de la bibliothèque d'Amiens, par le Père F. M. DELORME, O. F. M., avec la collaboration de M. R. STEELE ; le t. IX, *De retardatione accidentium senectutis cum aliis opusculis de rebus medicinalibus*, édité par A. G. Little et E. Withington, Oxford, Clarendon Press, 1928 (In-8°, XLIV-224 p.).

Les autres opuscules dont il est ici question sont :

Summaria expositio epistole predicte ; *De universali regimine senum et seniorum* ; *De balneis senum et seniorum* ; *De compositione quarumdam medecinarum*; *Antidotarius* ; *Liber (sermo) de conservatione juventutis; De erroribus medicorum* et enfin *De graduatione medecinarum* dont les éditeurs considèrent l'authenticité comme simplement probable. L'édition, fort soignée, a utilisé une douzaine de manuscrits, dont quatre, les plus anciens, datent du XIVe siècle ; trois proviennent de l'Italie, tandis que la plupart sont des témoins de la tradition manuscrite anglaise. L'établissement du texte et la partie critique de la préface et des notes sont dus à A. G. Little ; E. Withington nous a donné la partie historico-médicale des notes et de la préface, ainsi que le glossaire final des remèdes.

24. Dans *The Cipher of Roger Bacon*, publié à Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1928 (In-8° XXXII-224 p. D. 4), W. NEWBOLD a consacré une intéressante étude au fameux traité chiffré de Roger Bacon, trouvé en 1912, par Dr W. Voynich. Personne jusqu'ici n'était parvenu à lire ce manuscrit. W. Newbold a pu découvrir la clef des chiffres à la dernière page et, de la sorte, il est parvenu à déchiffrer quelques passages.

25. Une traduction anglaise de l'*Opus majus* de Roger Bacon a été fournie par R. DELLE BURKE, *The Opus Majus of Roger Bacon*, Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Press, 1928. 2 volumes. In-8°, XXII-418 et X-520 p. D. 10. La traduction a été faite sur l'édition latine de J. H. Bridges, et la nouvelle édition corrigée, publiées toutes deux, chez Clarendon Press, l'une en 1897 et l'autre en 1900.

26. A. G. LITTLE a consacré une étude à Roger Bacon, parue à Londres, Humphrey Milford, 1928. In-8°, 34 p. Sh. 2.

27. L'histoire renommée de Saint Louis par le Sire de Joinville a été traduite en allemand par S. ASCHNER : *Des Herrn Johann von Joinville Geschichte des hl. Ludwig* (Religiöse Geister. Texte und Studien zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur, t. XXVI.) Mayence, M. Grünewald-Verlag, 1928. In-8°, XV-295 p. M. 6,50.

28. J. VAN DEN AREND a fourni une traduction allemande des visions et consolations de la bienh. Angèle de Foligno, telles qu'elles nous sont connues par le frère Arnaud, O. F. M.: *Gesichte und Tröstungen der seligen Angela von Foligno. Nach ihren eigenen Worten*

Digitized by Google

aufgezeichnet von Bruder Arnaldus, O. F. M. Mayence, M. Grûnewald-Verlag, 1928. M. 3.50.

29. « La Passion allemande » de Jean de Zazenhausen, O. F. M., évêque de Trèves († c. 1380) a été publiée par L. OLIGER O. F. M. : *Die deutsche Passion des Joannes von Zazenhausen, O. F. M., Weihbischofs von Trier,* dans *Franziskanische Studien,* t. 15, 1928, p. 245-251. C'est un florilège composé entre les années 1362-1371, conservé dans les ms. I, 93 du couvent des Frères Mineurs de Wurzbourg. Cette Passion est intéressante par ses citations de théologiens médiévaux. Le prologue mentionne, dans l'ordre suivant, les noms de S. Bernard, Hugues de Saint-Victor, Bède, Raban Maur, Prévostin, Alexandre Neckam, Albert le Grand, S. Bonaventure, Nicolas de Lyre, Pierre le Mangeur.

30. Dans la même revue, t. 15, 1928, p. 121-125, L. VERSCHEUREN publie un sermon du Frère Mineur Jean Alphart.

31. MURAWSKI a publié et traduit un ouvrage du Père Kil. Kazenberger, O. F. M., dans lequel ce dernier enseigne comment on peut arriver à la sainteté : *Wie werde ich heilig ? Kurze sichere Führung durch das religiôse Leben.* Werl, Franziskus-Druckerei, 1928. In-8°, 201 p. M. 3.

32. L'historien bien connu, le P. Adelhelm Jaun, O. M. Cap., est l'auteur de plusieurs publications concernant le sympathique évêque Anastase Hartmann.

Il a publié en 1916 les lettres adressées par l'évêque à ses parents et à sa famille : *Bischofs Hartmanns Briefe an seine Eltern und Geschwister. Extrait* de *St Fidelisglöcklein,* t. 4, 1916, nos 2-4.

En 1918, les discours prononcés par l'évêque An. Hartmann aux élèves du collège international St-Fidèle à Rome : *Ansprachen des Dieners Gottes Anastasius Hartmann, Bischofs, an die Alumnen des internationalen Missionskollegi S. Fidelis in Rom.* Extrait de *St Fidelisglöcklein,* t. VI, 1918, p. 176-201.

En 1925, les actes et les documents rassemblés par l'évêque pour servir à l'histoire des missions des Capucins dans le Tibet, le Nepal et l'Hindustan (1704-1866) : *Die Aktensammlung des Bischoffs Anastasius Hartmann zu einer Geschichte der Kapuzinermission in Tibet, Nepal und Hindustan.* Lucerne, S. Fidelis-Buchdruckerei, Wesemlin, 1925. In-8°, 136 p.

33. Dr HERBERT EUGÈNE BOLTON a publié, en traduction anglaise, les *Noticias de Nuova California* de Père FRANCISCO PALOU, O. F. M., qui restent toujours la source la plus importante de l'histoire de la Californie pendant la période des origines, de 1767 à 1783 : *Historical Memoirs of New California,* translated into English from the Manuscript in the Archives of Mexico. Berkeley (Calif.), University of California Press, 1926. 4 vol. in-8°, XI-331 ; XII-390 ; XI-398 et XV-446 p.

34. La traduction anglaise de l'important ouvrage *Les secrets*

Digitized by Google

sentiers de l'amour divin d'un des plus grands maîtres de la vie spirituelle, le capucin Constantin de Barbenson (village situé dans la Province du Hainaut, en Belgique), publiée d'abord par Dom Anselme Touchet, vient d'être rééditée par Dom JUSTIN MAC CANN, O. S. B. : *The Secret Paths of Divine Love*. Londres, Burns Oates and Washbourne, 1928 (In-8°, XXIV-244 ô. Sh. 5). Cette seconde édition est un abrégé de la première. Le livre comprend deux parties : une première donne les points fondamentaux de la vie spirituelle, tandis que la seconde décrit les diverses étapes de la prière mentale jusqu'à son couronnement le plus haut consistant dans un simple acte de la volonté.

35. La *Théologie mystique*, dont l'original, en flamand, est intitulé : *Mystieke Theologie*, écrite par le Frère-Mineur Boniface Maes (1627-1706), a été traduite en anglais par Dom BASILE WHELAN, O. S. B., *Franciscan Mysticism being a Translation of the « Theologia mystica » of Pere Boniface Maes*. Londres, Sheed and Ward, 1928. Sh. 2.6.

36. Quelques notes bibliographiques intéressantes sont consacrées au même ouvrage *La théologie Mystique* de Boniface Maes, O. F. M., par G. B. POUKENS. S. J.: *De Mystieke Theologie van P. Bon. Maes, O. F. M. Bibliographische aanteekeningen*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. 2, 1928, p. 413-419. Bien que, d'après l'auteur, on n'ait pas encore pu découvrir l'*editio princeps* de l'ouvrage, on en connaît cependant seize éditions, dont neuf en flamand, six en latin et une en français.

37. Dans *Seraphisches Weltapostolat des hl. Franz van Assisi*, t. 4, 1928, p. 195-204, 227-234, 263-273, 295-302, le capucin S. CULTRERA publie le texte d'un voyage au Congo par un missionnaire, en 1667, d'après les relations du Père Denys Charles de Piacenza qui, avec cinq autres capucins, partirent en 1667, de Gênes pour le Congo.

38. Une lettre mortuaire, annonçant la mort du Père Egide Glabbais, O. F. M., curé à Amsterdam (1687-1722), a été publiée par J. VAN DER LOOS, *Een doodsbericht van Pater Egidius Glabbais*, O. F. M. dans *Bijdragen voor de Geschiedenis van het bisdom Haarlem*, t. 46, 1928, p. 115-119.

39. La relation, en langue portugaise, imprimée en 1708, à Lisbonne, très rare de nos jours, au sujet du martyre du Père Libérat Weiss, O. F. M., et de ses compagnons, lapidés pour la foi, à Gondar, le 3 mars 1716, a été publié par le Frère Mineur, C. OTHMER, *Der Portugiesische Bericht über das Martyrium des P. Liberatus Weiss* († 1716), dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 21, 1928, p. 331-345. Ce rapport, intitulé : *Novo triumfo da religião serafica* est conservé dans la Bibliothèque de l'État, à Lisbonne, au n° 4095. L'auteur a ajouté, en appendice, des extraits d'une lettre, écrite le 1 octobre 1706, par le Père Michel Pie de Zerbo, martyrisé avec le Père Libérat.

40. L. J. FEUCI a consacré un article à la mort du Frère Mineur Jacques Marquette : *The Death of Father Jacques Marquette* dans *Illinois Catholic Historical Review*, t. 11, 1927, p. 147-155.

Digitized by Google

41. La table nécrologique de l'ancien couvent franciscain de Wartenburg a été publié par W. KOPPENHAGEN, *Die Totentafel des ehemaligen Franziskanerklosters zu Wartenburg*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde des Ermlands*, t. 23, 1927, p. 147-171.

42. Dans *Scottish Students at Louvain University*, paru dans *Scottish Historical Review*, t. 25, p. 327-334, J. H. BAXTER a donné une liste des étudiants écossais de l'université de Louvain de 1425 à 1484, d'après une pièce de 1456, publiée par le chanoine Reusens en 1903 et brûlée en 1914 et, pour la suite, d'après le ms. 22 du fonds de l'université de Louvain aux Archives du Royaume à Bruxelles. Nous y trouvons quelques franciscains.

43. Le Père Hildebrand, archiviste des Capucins de Belgique, dans *Iets over Kapucijnen, Horloges en Zonne wijzers*, publié dans *Franciscaansche Standaard*, t. 29, 1928, p. 272-276, fait connaître deux capucins, qui s'adonnèrent à la fabrication de cadrans solaires.

44. La seconde partie, intitulée *Die Phylonkomödie und das Franziskanerepistolar des clm* 24539 de *Forschungen und Texte zur frühhumanistischen Komödie* de E. BEUTLER, paru à Halbourg, Selbstverlag der Staats-und Universitäts-Bibliothek, 1928 (In-8°, X-232 p), nous intéresse particulièrement. Le manuscrit lat. 24539 de la Bibl. de Munich comprend, entre autres choses, 19 lettres et deux discours écrits par des Frères Mineurs conventuels du couvent de Francfort de la province de Strasbourg, qui étudiaient en Italie et à Paris. Un confrère a collationné ces lettres vers 1485.

45. Il est également question de franciscains dans l'article *Die Geschichte des Armutsstreites in der Chronik des Johann von Winterthur*, publié par J. HOFER dans *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, t. 21, 1927, p. 241-264. L'auteur y décrit, d'après la chronique de Jean de Winterthur, les luttes aiguës qui ont divisé le clergé séculier et régulier au sujet de la pauvreté et dans lesquelles les franciscains prirent nécessairement une part très active.

46. Dans les textes choisis de toute la mystique catholique, depuis le christianisme primitif jusqu'à nos jours, les franciscains n'ont pas été négligés par O. KARRER. *Textgeschichte der Mystik*, 3 vol. Munich. J. Müller, 1926. (In-8°, 452, 532 et 396 p.) Le premier volume : *Der mystike Strom vom Paulus bis Thomas von Aquin* traite la mystique du christianisme primitif, des anciens ermites et moines, celle de l'époque bénédictine, la mystique philosophique de l'âge patristique et de la haute scolastique, où nous rencontrons S. Bonaventure. Dans le deuxième volume : *Die grosse Glut, die Mystik im Mittelalter*, on voit défiler les grands représentants de la mystique médiévale parmi lesquels saint François d'Assise et son disciple frère Gilles, Jacopone, Angèle de Foligno et Ludolphe de Saxe. Nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur a traité S. Bonaventure avant S. François d'Assise, auquel il faut rattacher sa mystique. La plus grande partie du troi-

Digitized by Google

sième volume : *Gott in uns, die Mystik der Neuzeit*, est prise par la mystique espagnole et française. Nous y voyons, entre autres, Pierre d'Alcantara. — L'auteur ne veut pas donner de théorie de la mystique et il incline trop à une explication purement naturelle des phénomènes et à la dépréciation de tout ce qui sort de l'ordinaire. Bien souvent, à cause de son style spirituel et piquant, il manque au respect et à la piété que réclament des textes et des objets aussi vénérables. Enfin, exclusivement attaché à l'ascèse de la vie chrétienne *ordinaire*, il manifeste peu de compréhension pour la pénitence et la prière, telles que beaucoup d'âmes contemplatives se les sont choisies. Il est presque incompréhensible qu'il veuille déduire de la pensée de saint Thomas d'Aquin cette proposition : « Une vie ou une communauté contemplative qui exclut de sa tâche l'activité sociale et qui reçoit des fidèles sa subsistance afin de vivre pour Dieu, peut (si je pénètre bien la pensée de S. Thomas) être tolérée pour des personnes plus ou moins maladives, mais pour celles qui sont saines, elle est en dehors de l'idéal chrétien » (t. I, p. 393).

47. Le troisième volume du travail monumental : *Die Basilika S. Francesco in Assisi* (Berlin, Verlag fûr Kunstwissenschaft, 1928). In-fol. VI-133 p. M. 50), B. KLEINSCHMIDT, O. F. M. publie les documents : inventaires, archives, regestes, notices historiques, actes etc. qui se rapportent à l'histoire de la Basilique et du couvent. Plusieurs documents sont publiés ici pour la première fois. Une table alphabétique des matières, traitées dans les trois volumes, clôt cette partie documentaire, qui porte comme titre : *Dokumente und Akten zur Geschichte der Kirche und des Klosters.*

48. W. LAMPEN, O. F. M., donne quelques notices sur les ouvrages et sur les théories théologiques et philosophiques principales du Frère Mineur, Guibert de Tournai († 1284), dans : *Wibert van Doornik, O. F. M.* et « *The Perfect Prince* », paru dans *Ons geestelijk Erf*, t. 3, 1929, p. 93-95 et p. 96-97. Il s'appuie principalement sur une étude du Père E. LONGPRÉ, O. F. M., *Tractatus de pace auctore Fr. Gilberto de Tornaco* (Quaracchi, 1925) ; de A. DE POORTER, *Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai, O. F. M.* (Louvain, 1914), et *Un traité de pédagogie médiévale, le De modo addiscendi de Guibert de Tourani* (Revue Néo-Scolastique, t. 24, 1922, p. 195-288) et surtout de L. BAUDRY dans *Revue d'Histoire franciscaine*, t. 5, 1928, p. 23-61.

49. Dans *Zentralblatt fûr Bibliothekswesen*, t. 45, 1928, p. 713-722, H. GRUNDMANN a consacré une étude au Commentaire sur l'Apocalypse par le Mineur Alexander : *Ueber den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander.* Il a réussi à découvrir deux nouveaux mss. de ce commentaire, si important pour l'histoire du mouvement joachimiste en Allemagne : *Vat. lat.* 3819 (écrit entre 1326 et 1369, drobablement avant 1334) et *Châlons-sur-Marne* cod. 68 (seconde

Digitized by Google

moitié du XIVe siècle). Il y est placé sous le nom de Joachim de Flore.

Grundmann l'attribue, avec Gilson, à un certain Alexandre de Bekeshovede ou Bexhövede près de Brême. Alexandre écrivit entre 1235 et 1248 ; il est le premier commentateur de son temps substituant à la théorie de la récapitulation celle de la signification unique et continue .

50. Plusieurs autres auteurs ont étudié le commentaire sur l'Apocalypse de Frère Alexandre, O. F. M. :

a) Déjà en 1873, A. FRIND l'a fait connaître en le publiant, d'après le cod. Cim. 5 du chapitre de Prague : *Scriptum super Apocalypsim cum imaginibus*, Prague, 1873. In-4°, XVI-301 p.

b) En 1906, E. BERNHEIM lui consacre un *Excursus* : *Das Scriptum super Apocalypsim des Franziskanermönches Alexander vom Jahre* 1244, dans *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden* (Breslau, 1906).

c) H. HINTZ a exposé les idées et les théories de ce commentaire sur l'apocalypse, dans sa thèse doctorale : *Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Apocalypsekommentar aus dem* 13. *Jahrhundert.* Greifswald, H. Adler, 1915. In-8°, 94 p.

d) Dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 38, 1921, p. 241-247 ; t. 39, 1922, p. 173-184 ; t. 40, 1923, p. 538-546 ; t. 42, 1925, p. 61-76, G. PRAUSNITZ, *Eine Bilderhandschrift des XIII. Jahrhunderts in der Staats-und Universitätsbibliothek Breslau* décrit plusieurs mss., qui contiennent l'œuvre du frère Alexandre : le cod. I. Q. 19 (s. XIII), de la Bibl. de Breslau ; le cod. A. 127 (s. XIVe) de la Bibl. de Dresde et le cod. 5. 31 (s. XIII) de la Bibl. de Cambridge. Il expose aussi les dépendances étroites qui existent entre Alexandre et Nicolas de Lyre.

e) Le même auteur décrit deux autres mss. de ce commentaire, les cod. 3583 (s. XIII) et 3347 (s. XV), conservés dans la Bibl. de Wolfenbüttel : *Die Urschrift zum Kommentar des Alexander Stadensis in der Landesbibliothek zu Wolfenbüttel*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 44, 1927, p. 321-337. Comme le cod. 3583 finit : « an. dom. M. CCXXXV est primo hec expositio super apocalypsim scripta », l'auteur conclut que ce ms. contient un autographe de Frère Alexandre. Le P. M. Bibl. O. F. M., conteste cette conclusion dans *Arch. Franc. Histor.*, t. 22, 1929, p. 199.

f) Enfin J. P. GILSON, *Friar Alexander and his historical interpretation of the Apocalypse*, paru dans *Collectanea Franciscana*, t. 2, Manchester, 1922, p. 20-36, décrit le cod. 5. 31 (s. XIII) de la Bibl. Univ. de Cambridge, qui contient également le Commentaire sur l'Apocalypse du Frère Alexandre. Les passages qu'il en a publiés, prouvent qu'Alexandre a connu la *Chronica Saxonica*, la *Helmondi Chronica Slavorum et fr. Alberti Stadensis*, O. S. B., *les Annales Stadenses* et l'*Interpretatio in Jeremiam* du Pseudo-Joachim. Il confond l'auteur

Digitized by Google

de ce commentaire avec Alexandre des Bekeshovede ou Bextehude et prétend qu'il doit avoir été composé vers 1237-1241.

51. Le célèbre docteur de la *Legenda versificata S. Francisci*, faite d'après la *Vita Prima* de Thomas de Celano, Henri d'Avranches a été l'objet de plusieurs études :

a) P. GROSJEAN, S. J. *Magister Henricus de Abrincis, Archipoeta*, dans *Studies. An Irish Quarterly Review*, t. 17, 1928, p. 235-308

b) J. COX RUSSELL, *Master Henry of Avranches as an International Poet*, dans *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, t. III, 1928, p. 34-63.

c) A. HILKA, *Eine mittelalterliche Dichterfehde : Versus Michaelis Cornubiensis contra Henricum Abrincensem*, dans *Mittelalterliche Handschriften. Palaeographische, kunsthistorische, literarische und bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen. Festgabe zum* 60. *Geburtstage von* H. DEGERING, p. 123-154. Leipzig, K. W. Hiersemann, 1926.

52. La vie et les œuvres du franciscain Jean Hilten d'Eisenach ont été étudiées par O. CLEMEN, *Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johann Hilten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 47, 1928, p. 402-412.

53. Dans *Ons Geestelijk Erf*, t. 2, 1928, p. 176-188 et 245-275 le Père HILDEBRAND, O. M. Cap., a fait connaître un grand écrivain mystique, trop peu connu jusqu'ici, le capucin Albert de Bois-le-Duc, l'apôtre de la communion fréquente († 1740) : *Een vergeten ascetische schrijver en apostel der veelvuldige communie : P. Albertus van Den Bosch.* Né en 1664 à Bois-le-Duc, il reçut l'habit capucin, à Louvain, le 22 novembre 1682, et mourut à Anvers en 1740. L'auteur énumère, ensuite, décrit et analyse les œuvres du Père Albert : 1° *Den Boom des Levens* (L'arbre de la vie) ; 2. *Trouw vierighe Begeerten, vierighe ende uyterste Wille* (Désirs ardents, dernière volonté ardente) ; 3. *Constitutiën gemaect naar de Constitutien der PP. Capucinen ende beschreven in alles volgens hun maniere van Leven voor alle geestelycke Persoonen* (Constitutions faites d'après les Constitutions des Capucins pour toutes les personnes, qui veulent mener une vie parfaite) ; 4. *Het geestelych verborgen Manna* (La manne spirituelle cachée) ; 5. *Het goddelych Camerken* (La chambre divine) ; 6. *Litanie, Gebeden ende Lof-sanck tot de Allerheyligste onbevlekte Maeget en de Bedruckte Moeder Godts Maria van Schrey-Boom* (Litanie, prières et cantique en l'honneur de la Très Sainte Vierge de Schreiboom); 7. *Maniere des Levens met de principaelste puncten des Derden Reghels* (Manière de vivre avec les principaux points de la Règle du Tiers Ordre) ; 8. *Epitome Rituum Sacrorum ac Caeremoniarum, in Missis tam privatis quam solemnibus.* Cette étude, menée avec un grand sens critique et richement documentée, se base principalement sur les archives provinciales des Capucins de Belgique, dont l'auteur est le digne conservateur.

54. Le même auteur a publié le portrait, avec commentaire, du

Digitized by Google

Père Albert de Bois-le-Duc, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 94-95. Ce portrait se trouve dans *Goddelijck Camerken* (Chambre divine), opuscule composé pour convier les fidèles à la communion fréquente.

55. Une étude très fouillée est consacrée toujours par le même Père *Hildebrand* aux relations qui ont existé entre le Père Albert de Bois-le-Duc et les sœurs franciscaines de Horst (Limbourg) : *P. Albertus van 's Hertogenbosch en de Zusters van Horst*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 124-131. Il aurait rédigé pour elles des Constitutions, contenues encore dans deux manuscrits autographes, conservés dans les Archives des Capucins belges.

56. Une petite notice est consacrée au même Père Albert de Bois-le-Duc dans *Franciscaansch Leven*, t. II, p. 36-37. L'auteur anonyme ne lui attribue que quatre ouvrages.

57. La vie et les œuvres d'un autre Capucin, le Père Gabriel d'Anvers, ainsi que les relations qu'il entretint avec le célèbre poète hollandais, P. C. Hooft, sont l'objet d'une étude critique de la part du Père Gerlache O. M. Cap. : *Een vriend van dichter Hooft. P. Gabriël van Antwerpen, O. M. Cap.*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 340-344, 353-356 et 375-376. Né à Anvers vers 1593, il entra dans l'ordre des Capucins le 21 Septembre 1611 et paraît avoir vécu à Louvain depuis 1635, c'est pendant ce séjour qu'il noua des relations avec le poète Hooft.

Nous possédons encore du Père Gabriel une traduction de l'imitation de la vie pauvre du Christ, attribuée faussement à Tauler : *Naervolghinghe des armen leven Christi ghemaeckt door den verlichten leeraar Joannes Taulerus* et un recueil de poèmes intitulé : *De Gheestelijcke Tortelduyve* (La tourterelle spirituelle). Il mourut à Maastricht le 29 avril 1656.

58. Le P. CLARENT, O. M. CAP., *Broeder Willem van Engeland*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 356-359, nous fait connaître le Matthias de l'ordre franciscain, le frère Guillaume d'Angleterre, qui, parmi les douze disciples de S. François, prit la place du frère déchu. En 1223 il partit pour la Saxe avec Jean de Plancarpin et mourut en 1232. Il est enterré dans la Basilique de St-François à Assise.

II. — HISTOIRE GÉNÉRALE.

59. Le septième centenaire de la mort et de la canonisation de S. François a été commémoré dans *Franciscan Annals* par le Père STANISLAS, O. F. M. CAP : *Two important centenaries.*

60. *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 43 fait savoir qu'en enlevant la chaux qui recouvre les murs de la petite chapelle, bâtie sur l'endroit de l'étable où serait né S. François, on a découvert des fres-

Digitized by Google

ques du XIIIe et XIVe siècle, qui représentent S. François avec le pèlerin : ce qui prouve qu'il faut faire remonter, jusqu'au XIIIe siècle, la légende de la naissance de S. François dans une étable.

61. Le P. HILDEBRAND, O. M. CAP., *Hoe St. Franciscus op reis ging naar het land van S. Lutgardis*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, t. 28, 1928, p. 371-377.

L'auteur prouve dans cet article : 1° que le culte envers le T. S. Sacrement qui avait si vivement impressionné S. François était une note caractéristique de la dévotion des Belges et nullement de celle des Français proprement dits ; 2° que S. François put connaître ce qui se passa en Belgique, par le cardinal Jacques de Vitry, qui vécut longtemps à l'abbaye d'Oignies et connut Ste Lutgarde, née probablement comme S. Fr. en 1182. Il aurait vu S. François, à Pérouse, en juillet ou en août de l'année 1216, l'année donc qui précéda la résolution prise par S. François de se rendre aux pays du Nord ; 3° qu'on ne doit pas s'étonner que S. François désigne la contrée belge par le nom de « France », parce que la Wallonie Belge appartenait à la Province de France. L'auteur s'est inspiré dans une grande mesure de la belle étude de A. CALLEBAUT, O. F. M., *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du cardinal Hugolin, en été* 1217, parue dans *Arch. Francisc. Histor.*, t. 19, 1926, p. 530-558.

62. Une étude intéressante a été consacrée aux précurseurs de S. François par E. S. DAVISON, *Forerunners of S. Francis and other Studies*. C'est G. R. B. RICHARDS, qui a publié cette étude avec une préface par F. T. SHOTWELL. Londres, J. Cape, 1928. In-8°, 441 p. Sh. 15.

63. *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 4-6, donne un aperçu général succinct mais complet, des différentes réformes qui, au cours des siècles, sont nées dans le sein de l'ordre franciscain. Cet aperçu est la traduction d'une partie de la Préface que le P. Gratien de Paris a mis en tête de son histoire de la Fondation et de l'Evolution de l'ordre des F. M. au XIIIe siècle.

64. Dans *Der hl. Franziskus von Assisi und seine Orden* paru dans *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz* (Einsiedeln, Benziger u. Co., 1928), p. 1-15 le Père H. FELDER, O. M. CAP., étudie comment S. François a fondé trois ordres (Franciscains, Clarisses et Tertiaires) et comment, dans chaque ordre, l'esprit de S. François est réalisé.

65. Le même Père H. FELDER, *St. Franziskus und die Weltmission*, dans *St. Franziskus-Blatt*, 1928, p. 303-311, décrit l'envoi des frères par S. François à travers le monde et dans les pays païens : Maroc, Syrie et Tunisie et analyse le chapitre qui concerne les missions de la Règle de 1221.

66. L'esprit de S. François dans la société moderne constitue l'objet d'une belle étude de la part de K. CRUYSBERGHS, *De geest van St. Franciscus en onze tegenwoordige samenleving*, dans *De Bode van den*

Digitized by Google

H. Franciscus van Assisi, t. 52, 1928, p. 28-32. Il prétend que l'esprit franciscain, tel qu'il se manifeste dans la vie de S. François, l'esprit de prière, de pauvreté et de charité doit sauver le monde.

67. Les discussions qui se sont élevées autour de la définition de l'esprit franciscain pendant les dernièrss années, ont été examinées par F. VAN DEN BORNE, O. F. M., *De Disputen over den franciscaanschen geest*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 278-285 et 305-314. Après avoir analysé les idées des Pères Ubald d'Alençon et Gratien de Paris, O. M. Cap., au sujet de l'esprit franciscain, il admet, contre le Père Ubald, qu'il faut distinguer l'idéal personnel de S. François de l'idéal général qu'il a voulu imprimer à son ordre, et considère l'esprit franciscain comme l'imitation chevaleresque pleine d'entrain, spontanée, loyale et joyeuse du Christ. Il se rapproche donc très fortement de la conception du P. Gratien de Paris. Dans un appendice, il donne un aperçu chronologique sur les différentes études qui ont paru pendant les dernières années sur ce sujet, et en fait une appréciation succinte et généralement objective.

68. Le culte de S. François, tel qu'il se manifeste chez les Protestants, est décrite d'une façon assez détaillée par le Père MAXIMILIEN O. M. CAP., *St. Franciscus in onze Dominee-Kringen*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 7-14, 49-55, 109-112 et 333-339. Jusqu'à la *Vie de St. François* par K. Hase (1856), on constate que les protestants se détournent de S. François, qu'ils tâchent de ridiculiser de toutes façons. Avec K. Hase, A. Pierson et surtout P. Sabatier, l'indifférence et la haine pour le Patriarche d'Assise font place pour une admiration, d'abord contenue, mais bientôt exubérante, qui, croissant de jour en jour, est arrivée au point qu'ils veulent s'approprier S. François et l'imiter dans son abnégation et sa pauvreté.

69. L'histoire des privilèges dans l'ordre franciscain a été faite par B. MATHIS, O. M. CAP., *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne* 1311. *Im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*. Paderborn, F. Schöningh, 1928. In-8°, XVI-179 p. M. 6. Dans ce travail, l'auteur a tâché de donner une page intéressante de l'histoire et de l'évolution des privilèges accordés par le Saint-Siège aux ordres religieux. A cet effet, il a comparé les privilèges de l'ordre franciscain aux privilèges dont jouissaient les ordres religieux antérieurs et aux privilèges qui furent accordés à l'ordre des Prêcheurs. Il a cherché à trouver une solution satisfaisante aux trois questions fondamentales suivantes : Quels privilèges furent en usage dans les ordres antérieurs à l'ordre franciscain ? Lesquels de ces privilèges passèrent, par ordre du Saint-Siège, aux ordres mendiants et spécialement aux Franciscains ? Quels sont les privilèges qui entrèrent, pour la première fois, en vigueur dans les ordres mendiants ?

70. La dixième conférence annuelle du personnel enseignant des

Digitized by Google

trois branches de l'ordre franciscain des Etats-Unis, du Canada et de l'Irlande, avait adopté comme sujet des dissertations, « les études classiques ». Quelque soit l'intérêt de ces divers rapports, il y en a un qui attirera plus particulièrement l'attention des franciscanisants, c'est l'étude du P. A. ZAWART, O. M. CAP., concernant l'histoire de l'éducation classique dans l'Eglise et l'Ordre : *The History of Classical Education in the Church and the Order*, dans *The Franciscan Educational conference*, t. 10 : *Report of the Tenth Annual Meeting*, p. I-163. Brookland, Capucin College, 1928. In-8°, XXXIX-282 p. En fait, l'auteur nous donne plus qu'il ne promet. S'il nous montre que l'Eglise a plus d'une fois sauvé pour la civilisation les trésors des âges classiques, il nous apporte en même temps sur les grands maîtres de l'enseignement ecclésiastique à travers les âges, une foule de détails qui s'étendent au delà de leur activité purement littéraire. Parmi les maîtres dont il parle, il y a un grand nombre de franciscains, auxquels l'auteur s'arrête avec prédilection pour en exposer l'activité et les œuvres.

71. L'histoire des Frères Mineurs aux États-Unis, avec un bref aperçu sur les ordres de S. François en général, a été publiée sous les auspices des ministres provinciaux des Frères Mineurs des Etats-Unis : *The Friars Minors in the United States. With a brief History of the Orders of St. Francis in general. Published under the authority of the Very Reverend Fathers Provincials of the Friars Minor in the United States*. Chicago, Ill. Publication Office, 1926. In-4°, IV-365 p.

72. Le 21e rapport annuel de l'*Historical Association* (Londres, 1927) nous apprend que STRANGEWAYS a donné une conférence sur le temps de St François à Bury (Lancs) et MISS DYMOND une autre sur la place qu'occupe S. François dans l'Histoire, à la branche du N. Kent : *St Francis and his Place in History*.

73. Les débuts de l'observance ainsi que la fin poursuivie par elle, ont été exposées par L. LEMMENS, O. F. M. *Ziel und Anfang der Observanz*, dans *Franziskanische Studien*, 1927, p. 285-296.

74. Le Père CLARENT, O. CAP. continue sa très intéressante étude sur l'histoire de l'observance : *Uit de Geschiedenis der observantie*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 113-119 et 320-324. Après avoir retracé la vie d'une autre colonne de l'Observance, le Père Albert de Sarteano († 1450), le docte historien explique comment le décret du Concile de Constance, instituant des *Vicaires* pour gouverner les observants, fut appliqué. En octobre 1435 le concile de Bâle ratifia le décret de Constance. Au chapitre du 8 juin 1443 les conventuels se déclarèrent ouvertement hostiles à toutes les réformes et choisirent comme général le P. Antoine Rusconi de Côme, contre la candidature du Père Albert de Sarteano, qui avait été proposée par le Pape et défendue par S. Jean de Capistran, afin de rétablir par là l'unité dans l'ordre. Ce fait ouvrit les yeux à S. Jean Capistan qui n'exigea plus des Observants l'obéissance directe aux ministres couventuels.

Digitized by Google

Sur les instances du Pape, le nouveau général donna un Vicaire à chacun des deux groupes des Observants : S. Jean Capistran aux Italiens et Jean Maubert aux Observants d'au delà les Alpes.

75. La célébration du IVe centenaire de la fondation de l'ordre des Frères Mineurs Capucins a été l'occasion de la publication de plusieurs ouvrages par les provinces du Nord :

a) La publication jubilaire éditée par les Capucins Belges de langue flamande décrit leur vie intime et leur activité extérieure. Dans la première partie, après un chapitre consacré à l'histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre en général, on trouve trois chapitres qui décrivent successivement la fondation et l'évolution de la province Belge, les seize couvents dont elle se compose et l'activité déployée par elle dans les missions. La deuxième partie retrace le genre de vie mené par les Capucins, l'organisation administrative de l'ordre, les vertus caractéristiques du capucin et ses occupations journalières : prédications, missions, œuvres de charité et études. Le titre de ce « Jubelboek » est : *Trouwe ware « minderen » zijn betrachten in alles — reeds vier eeuwen door — de Capucienen* (Les capucins s'efforcent depuis quatre siècles à être de véritables « mineurs »). Elle fut éditée à Bruges, chez J. Houdmont en 1928. In-4°, 208 p. avec de nombreuses illustrations.

b) Le volume jubilaire de la Province hollandaise est intitulé : *Uit het Leven der Minderbroeders-Capucijnen*, s. d. ni l., 1928. In-8°, 64 p., et comprend huit chapitres : origine et organisation de l'ordre des Capucins, la formation du prêtre dans l'ordre et son cercle d'activité, la formation du frère lai, le capucin comme missionnaire et comme jubilaire et, enfin, les capucins et leurs bienfaiteurs.

c) La même Province a édité un magnifique numéro jubilaire de son excellente revue : *Franciscaansch Leven* dont nous ferons connaître à leur place respective, les nombreuses études.

d) Les capucins allèmands ont, par les soins du P. C. SCHULTE, publié un *Festschrift* intitulé : *Aus dem Leben und Wirken des Kapuziner-Ordens*. Munich, Eder, 1928, in-4°, 190 p. avec de multiples illustrations. Malgré le but avant tout populaire qu'il vise, ce volume renferme une série de contributions qui seront très utiles aux historiens. Nous en parlerons à leur rubrique respective.

c) La Province du Tyrol Autrichien a publié également un volume jubilaire, qui porte comme titre : *Eine kleine Jubelgabe zur 4. Jahrhundertfeier des Kapuziner-Ordens*, 1528-1928, *und Kalender für den dritten Orden*. Bressanone, Drittordens-Kommissariat, 1928. In-8°, 62 p. avec des figures.

d) Le volume publié par les Capucins Suisses se rapporte à leur histoire et à leur activité : *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz*. Einsiedeln, Benziger, 1928. In-8°, 422 p. Nous analyserons, dans ce *Bulletin*, les articles qui y sont contenus.

Digitized by Google

76. L'histoire des Capucins a été l'objet de nombreuses études de la part du célèbre historien capucin, le P. CUTHBERT DE BRIGHTON. de la province anglaise :

a) Il faut signaler d'abord l'ouvrage magistral intitulé : *The Capuchins. A contribution to the History of the Counter-Reformation.* 2 volumes in-8°. Londres, Sheed and Ward, 1928. Nous renvoyons les lecteurs à la recension de cet ouvrage parue dans les *Etudes Franciscaines*, 1929, p.

b) Dans *The Capuchins*, publié dans *The Universe*, 20 et 27 avril, 1928, le P. CUTHBERT soutient que le but de la réforme des Capucins était de faire revivre le véritable esprit de S. François, tant parmi les Conventuels que parmi les Observants.

c) Une autre étude consacrée au même sujet et intitulée *The Capuchin Reform* a paru dans *The Ecclesiastical Review*. Février, 1928.

d) Il a publié un article analogue : *The Story of a great Reform*, dans *American Ecclesiastical Review*, t. 78, 1928, p. 113-127.

e) Il a consacré enfin au Frère Matteo da Bascio un court article dans le *Liber Memorialis Ordinis Fratrum Minorum S. Fr. Capuccinorum*, p. 75-78, que les Capucins ont publié à l'occasion du IVe centenaire de la fondation de leur ordre et qui a paru comme supplément au tome 65 des *Analecta ordinis* (Rome, Via Boncompagni, 71, 1928. In-4°, XVII-432 p.). (Cf. *Etudes franciscaines*. Mars-avril 1929, p. 205-213.)

77. Un autre Capucin, déjà avantageusement connu dans les milieux historiques, le P. A. ZAWART a retracé l'histoire des origines, de l'évolution et de la vie des Capucins dans *The Capuchins* (1528-1928). *An Historical Survey*. Washington, Capuchin College, 1928. In-8, 87 p. Nous en avons parlé dans les *Etudes Franciscaines* mai-juin 1929, p. 350.

78. *The Catholic Historical Review*, t. 8,1928, p. 423-430 a également voulu célébrer les Capucins dans un article intitulé : *The Capuchins*, 1528-1928 de la main de G. B. S.

79. La *Nova Revija*, dans 400-*godisnjica Kapucinskog Reda* (Le 4° centenaire de l'ordre des Capucins) donne un aperçu général sur l'ordre des Frères Mineurs Capucins et consacre quelques notes aux origines de cette branche de l'arbre franciscain.

80. Le Père SYMPHORIEN, O. M. CAP., *Voornaamste feiten uit de Capucijner-geschiedenis* dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 165-168, énumère les principaux faits, avec leurs dates respectives, qui se sont passés dans l'Ordre des Capucins, depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

81. Le Père HILDEBRAND, O. M. CAP., a cherché à déterminer les causes qui étaient à la base des réformes successives dans l'ordre franciscain : *Hervormingen in de Minderbroedersorde*, dans *Het Priesterblad der* III Orde, t. 9, 1928, p. 191-194.

Digitized by Google

82. Dans *Het Getuigenis der Taal*, paru dans *Franciscaansch Leven* t. II, 1928, p. 286-294, L. C. MICHELS étudie l'origine du mot *capucin* Il énumère ensuite plusieurs plantes ou animaux, auxquels on a donné le nom de *Kapucijn* (capucin). Il fait connaitre aussi plusieurs dictons flamands. dans lesquels le capucin joue le rôle principal.

83. Le P. GONDULPHE, O. M. CAP. Définiteur général, a consacré un intéressant article à l'état actuel de l'ordre des Capucins : *Nieuw uitbrekend bottend leven*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 200-219. Il y retrace, statistiques en mains, l'extension rapide et prodigieuse que la plupart des provinces de l'Ordre ont prise pendant les dernières années ; il décrit l'organisation des études et de la vie spirituelle dans l'Ordre, ainsi que les fruits abondants que l'apostolat des Capucins sous toutes ses formes a réalisés.

84. Les origines de l'Ordre, ainsi que l'extension qu'il a prise au cours des siècles, ont été l'objet d'un article de la part de K. MOSER, O. M. CAP. : *Die Anfänge des Kapuzinerordens*, dans *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz*, 1928, p. 16-25.

85. Le même sujet est traité par C. SCHULTE, O. M. CAP., *Die Anfänge des Kapuzinerordens*, dans *Aus dem Leben und Wirken des Kapuziner-Ordens. Festschrift*, p. 9-14.

86. Le Père CLARENT, O. M. CAP., *Apostel of Kluigzenaar*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 151-165, tâche de démontrer que l'esprit dont les capucins étaient animés dès le début, consistait à suivre scrupuleusement les exemples de S. François et ses instructions, principalement sa dernière volonté manifestée dans le *Testament*. Ce but, poursuivi par les Capucins, explique aussi pourquoi et comment, contre l'inclination et le désir formel de leur fondateur, ils ont voulu être, d'après l'exemple du Christ et de S. François, des *apôtres* dans le véritable et plein sens du mot.

87. La même revue, t. II, 1928, p. 145-150, donne un article du Père CUTHBERT, O. M. CAP., *De Physiognomie der Kapucijnen-Orde*, dans lequel il décrit la physionomie de l'Ordre des Capucins. La note caractéristique du nouvel ordre était la *simplicité* en tout. Ce fut le secret de leurs succès auprès du peuple que, dans les pénibles temps de la Contre-Réforme, ils ont pu garder dans le bercail du Christ ou y ramener. Les Capucins n'étaient donc pas simplement des Franciscains de l'observance primitive, mais aussi des Franciscains de la Contre-Réforme.

88. Les *Franciscan Annals*, t. 52, 1928, p. 75-78 dans « *Why Capuccini* » ? examinent pourquoi les Frères Mineurs réformés, approuvés en 1528, et désignés d'abord sous le nom de *Fratres Minores vitae eremiticae*, ont été appelés plus tard « *Capuccini* ».

89. Les notes qui doivent caractériser le véritable capucin ont été énumérées par P. B., *Von der Kapuziner Ursprung und Eigenart*

Digitized by Google

dans *St. Franziskus-Blatt*, 1928, p. 34-40. Les deux vertus principales qui distinguent le Capucin sont, d'abord, la pauvreté dans sa vie quotidienne, dans ses couvents et dans ses églises et ensuite, l'amour du prochain et des âmes qui exclut la vie érémitique.

90. Les premières résidences des capucins ont été décrites par le Père CLARENT, O. M. CAP.. *In de bergen der Marken*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 169-172. Ce sont aux environs de Camerino : une grotte près de Montalto et de Monastero, la chapelle de S. Christophore sur la colline *Arcofiato*, *Colmenzone*, et enfin « *Renacavata* » dont le couvent actuel de Camerino n'est qu'un agrandissement. Il mentionne aussi le couvent de *Monte Melone* (actuellement Pollenza) et la résidence de *Santa Maria dell' Acquarella*, près d'*Albacina* où se tint le premier chapitre général.

91. Le Père GERLACH, O. M. CAP., *De Heer zelf leidde mij onder hen*, dans la même revue, t. II, 1928, p. 240-250, retrace la part intense prise, au cours des siècles par les Capucins, dans la pratique de multiples œuvres de charité, principalement l'assistance des malades et des pestiférés en Italie, en Espagne, dans le Tyrol, en Bohême, en France et principalement dans les Pays-Bas.

92. L'histoire des études dans l'ordre des Capucins, pendant le premier siècle de son existence, a été retracée de main de maître par l'illustre historien, le Père HILARIN FELDER, O. M. CAP., *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, dans *Liber Memorialis ordinis fratrum minorum S. Fr. Capuccinorum*, p. 79-130. Cf. *Etudes franciscaines*, mars-avril 1929, p. 209.

93. Une notice de K. MUELLER, O. M. CAP. *Zur Literargeschichte des Kapuzinerordens*, dans *Festschrift* des provinces allemandes, signale les principaux écrivains de l'Ordre dans les différents domaines scientifiques.

94. Un article semblable a paru dans la *Nova Revija*, t. 7, 1928, p. 402-408 : *L'activité des Frères Mineurs Capucins en théologie et en philosophie. A l'occasion du IVe centenaire de la fondation de l'Ordre.*

95. L'éducation des jeunes postulants a été étudiée par F. GLASSCHRODER, O. M. CAP., *Der Nachwuchs des Ordens in Vergangenheit und Gegenwart*, dans *Festschrift*, p. 145-155. Après avoir communiqué ce que l'histoire enseigne à ce sujet, principalement par rapport aux provinces allemandes, l'auteur s'arrête plus longtemps à la méthode actuelle d'éduquer les jeunes postulants dans les écoles apostoliques, dont le but principal est de conserver et de nourrir la vocation à la vie capucine et de faire germer de nouvelles vocations.

96. Dans le même *Festschrift*, l'archiviste général de l'ordre des Capucins, le Père Fr. CALLAEY, *Der Kapuzinerorden in der Gegenwart*, p. 34-36, décrit l'activité moderne de l'ordre. On y appréciera surtout les détails donnés sur le travail littéraire au sein de l'ordre.

97. Les idées joachimistes au sujet de la déchéance et de la régé-

Digitized by Google

nérescence de l'ordre franciscain, développées et soutenues par les franciscains spirituels, auraient été reprises par un certain nombre de Capucins, au XVIe siècle, d'après le Père Fr. CALLAEY, O. M. CAP, *Spiritueel-franciscaansche Ideën bij de Minderbroeders-Capucijnen in de zestiende eeuw*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 29-36 et 56-62. Parmi les défenseurs de ces théories, il cite Jean de Vintimiglia, François Titelmans, Bernardin d'Ontolmo, François de Jesi, mais surtout Mathias Bellintani.

98. La part prise par les Capucins, dans la personne de S. Laurent de Brindes et de Marc d'Aviano, aux guerres contre les Turcs a été décrite par le Père H. GRAF, O. M. CAP., *Die Kapuziner in den Turkenkriegen*, dans *Festschrift*, p. 125-128.

99. La charge honorifique de prédicateur apostolique, confiée définitivement à l'ordre des Capucins par un bref du pape Benoît XIV du 2 mars 1743, a été l'objet de deux articles, l'un par le secrétaire général des capucins, le Père AGATHANGE DE WASPIK, *Een eervolle bediening*, dans *Franciscaansch Leven*, t. II, 1928, p. 273-277 et l'autre paru dans *Festschrift*, p. 153-154. Le Père Agathange fait connaître les privilèges rattachés à cette charge et décrit le cérémonial à observer lors des prédications de l'Avent et du Carême.

100. W. JORDEN, O. M. CAP., a consacré un bel article au moine-mendiant : *Der Bettelmönch* dans *Festschrift*, p. 77-79, où il prend comme type des Capucins l'aimable et original S. Félix de Cantalice.

101. Le même *Festschrift*, p. 73-76, publie un article : *Kapuziner und Volk*, dans lequel CHR. SCHULTE, O. M. CAP. nous dépeint le capucin comme le défenseur du peuple, auquel le peuple a recours dans tous ses besoins et toutes ses nécessités, non seulement spirituelles mais aussi matérielles. Les capucins sont appelés de droit les « amis du peuple ».

102. L'activité déployée par les Capucins pour le bien des âmes, l'assistance spirituelle fournie au clergé séculier par leurs prédications, leurs retraites, leurs missions, etc. a été retracée par R. M. LIEBL, O. M. CAP., *Die Helfer in der Seelsorge*, dans *Festschrift*, p. 80-86. Le ministère sacré exercé par les Capucins dans la chaire et dans le confessionnal constitue certainement une des plus belles pages de leurs histoire.

103. Les œuvres de charité sous toutes leurs formes ont toujours trouvé dans les Capucins les défenseurs les plus convaincus et les propagateurs les plus zélés ; c'est ce que nous apprend le Père CYPRIEN, O. M. CAP., *Das Seraphische Liebeswerk in seiner caritativ sozialen und religiösen Bedeutung*, dans *Festschrift*, p. 130-134.

104. *St. Franciscus-Blatt*, 1928, p. 209-223, dans *Auf Sankt Franzisci Pfaden. Karitasbilder aus dem Kapuzinerorden* retrace quelques tableaux de charité héroïque pratiquée par les Capucins, soignant

Digitized by Google

les pestiférés à Milan, à Cologne et à Wurzbourg. L'auteur de cet article fait défiler devant nous les héros de la charité chrétienne, le Père Théobald Mathew, apôtre de la tempérance en Irlande, le frère François de Camporosso, qui s'offrit à Dieu comme victime d'expiation, lors du choléra, qui sévit à Gênes en 1866, et, enfin, le Père Daniel de Samorate qui, dernièrement, est tombé en victime de son dévouement pour les pestiférés du Brésil.

105. Dans la pièce de circonstance : *Der Klausner von St. Jakob*, Wurzbourg, couvent des Capucins, 1928 (in-8°, 40 p.) le Père ZÉPHYRIN M. SCHARL, O.M. CAP., décrit, en trois actes, les origines, les débuts et l'évolution de l'ordre des Capucins.

106. La formation religieuse du frère lai, dans l'ordre des Capucins et les différents emplois qui lui sont confiés, soit dans la Province, soit aux Missions, ont été l'objet d'un article très intéressant de la part de F. KUNZLE O. M. CAP., *Unsere Laienbrüder* dans *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz*, p. 150-162.

107. A l'occasion de la célébration du troisième centenaire, à Rome (24-29 mai 1927), de la fondation du Collège *De propaganda fide* par Urbain VIII, le *St. Franziskus-Blatt*, 1928, p. 325-328, dans *Das Kollegium Urbanum der Propaganda Fide und die Minderbrüder-Kapuziner* a relevé ce que ce collège doit aux Capucins. Fondé au début pour 12 élèves, par Urbain VIII, il fut considérablement agrandi aux frais du cardinal Barberini, de l'ordre des Capucins et frère d'Urbain VIII. A sa mort la cardinal Barberini légua tous ses biens au collège *De Propaganda Fide*. Un autre capucin, la cardinal Francesco Maria Casini d'Arezzo légua également toute sa fortune à ce collège. De plus c'est l'ordre des capucins qui a donné le premier martyr, S. Fidèle de Sigmaringen, à la congrégation *De Propaganda Fide*.

108. L'influence exercée par les idées de Joachim de Flore sur plusieurs franciscains a été décrite par H. GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris*. Leipzig, Teubner, 1927. In-8°, IV-212p. M. 8.

109. Dans l'*Historisches Jahrbuch*, t. 48, 1928, p. 1-30, sous le titre. *Krise in den Bettelorden im Pontifikat Bonifaz* VIII, K. L. HITZFELD étudie la crise qui précéda et celle qui suivit, parmi les religieux mendiants, la publication de la décrétale de Boniface VIII *Super Cathedram*. (Cf. Rev. Hist. Eccl. t. 24, 1928, p. 731).

110. P. ANSON T. O. dans *The Pilgrims Guide to Franciscan Italy* avec une introduction par le Revérendissime Père Général des Frères Mineurs (Londres, Sands and C., 1927, in-8°, XX-243 p. plans et illustrations), décrit tous les sanctuaires franciscains de l'Italie et fournit au pèlerin les renseignements pratiques les plus précieux.

Digitized by Google

III. HISTOIRE DES PROVINCES

111. L'archiviste de la Province des Capucins Belges, le Père HILDEBRAND a retracé l'histoire de cette province avant la révolution française et en a fait connaître les hommes les plus célèbres : De *Belgische Kapucijnen voor de Fransche omwenteling*, dans *Franciscaansche Standaard*, t. 30, 1928, p. 4-7.

112. Le Père VALÉRIEN, O. M. CAP., raconte brièvement l'histoire et l'activité des seize couvents que possède la province belge des Capucins : *Onze 16 huidige kloosters in Belgie*, paru dans la même revue, t. 30, 1928, p. 8-21. Cet article est richement illustré.

114. L'histoire de la province des Capucins Hollandais, qui, jusqu'au 27 mars 1882, se confondit avec la province des Capucins belges, a été retracée dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 181-192 sous le titre : *In ons Vaderland*. Résumé de l'action évangélisatrice exercée dans la Hollande calviniste et pendant la période qui suit la Révolution française.

115. Un intéressant article a été consacré aux premiers religieux hollandais, qui ont mené la vie capucine dans ces contrées, par le Père HILDEBRAND, O. M. CAP., *De eerste Hollandsche Kapucijnen*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 193-199. Il s'agit de Frère Masseo Poenen of Poecen de Grave (1551/52-1622) et de Père Chérubin Rijn d'Amersfoort (1570-1623).

116. Les origines et l'évolution de la province des Capucins suisses, ainsi que son activité au cours des siècles, ont été l'objet d'un grand nombre d'études, généralement intéressantes et bien réussies, publiées dans le magnifique *Festschrift* de cette province : *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken.* herausgegeben von P. M. KUNZLE, O. M. CAP. Einsiedeln, Benziger, 1928. In-8°, VIII-422 p. avec de nombreuses illustrations.

117. La fondation de la province suisse des Capucins a été décrite par A. MULLER, O. M. CAP., *Die Einführung der Kapuziner in die Schweiz*, *ibid.* p. 26-43. Les premiers capucins arrivèrent en Suisse le 1er juillet 1581, sur les instances de S. Charles Borromée. Ils furent placés sous les ordres du capucin italien, François Sermondi de Bormio, supérieur de la mission et commissaire général. Ils se fixèrent tout d'abord à Altdorf, d'où ils se répandirent bientôt dans toute la Suisse.

111. L'histoire du développement, de l'expansion et de l'évolution successive de la province suisse, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, a été étudiée par S. WIND, O. M. CAP., *Die äussere Entwicklung der schweizerischen Kapuzinerprovinz*, *ibid.* p. 44-65.

119. Le Père L. DURGIAI, a décrit l'activité des Capucins suisses, à travers les siècles, dans l'Urserntal, à Andermatt et à Realp, dans *Die Kapuziner im Urserntal*, *ibid.*, p. 227-242.

120. La part prise à la Réforme catholique dans la Suisse par les

Digitized by Google

capucins, fait l'objet d'une étude très intéressante de la part de A. BURGLER, archiviste provincial, A. COTTIER, O. M. Cap. et J. EUGSTER, O. M. CAP., *Die Kapuziner und die Katholische Reform in der Schweiz, ibid*, p. 102-208. Prédicateurs zélés et observateurs scrupuleux de la Règle de S. François, qui, dans la vie active, assigne la première place au ministère de la prédication, les capucins suisses parcoururent leurs pays, en prêchant partout au peuple la bonne nouvelle et en attaquant et en battant en brêche l'hérésie de Zwingli et de Calvin. Ils parvinrent à sauvegarder et à fortifier la vie religieuse dans une grande partie de la Suisse.

121. Dans *Am Aufbau der Diaspora, ibid.*, p. 243-272, M. KUNZLE, O. M. CAP., décrit les efforts héroïques déployés par les Capucins suisses, et principalement par le P. Théodore Florentini, pour venir en aide aux catholiques abandonnés et isolés dans les parties protestantes du pays.

122. Exposer et développer les différentes façons dont les capucins suisses exercèrent le ministère pastoral et vinrent en aide au clergé séculier, dans la direction spirituelle des âmes, tel est le but de l'article fourni par B. MATHIS O. M. CAP., *In der Volksseelsorge der Schweiz, ibid.*, p. 209-226.

123. Les Pères A. BURGLER, M. KUNZLE et A. NUSSBAUMER, Capucins, ont exposé le dévouement déployé par les Capucins Suisses au cours des siècles, dans l'exercice de toutes sortes d'œuvres de charité, acccomplies pour secourir le peuple pauvre et délaissé : *Schweizer Kapuziner und Karitas, ibid.*, p. 304-336.

124. Dans *Franciskanische Studien*, t. 15, 1928. p. 25-50. A. M. HARTELS, *Die ersten Kapuziner am Rhein. Zum 400. jährigen Jubiläum der Bestätigung des Kapuzinerordens durch Papst Klemens VIII am 3 Juli 1528*, consacre une étude aux premiers capucins qui sont venus se fixer sur le Rhin.

125. K. MUELLER, O. M. CAP., *Die ehemalige Verbreitung des Kapuzinerordens in den Gebieten des heutigen Deutschlands*, dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 14-23, établit que l'ordre vint en Allemagne de Belgique, du Tyrol et de Suisse. Lors de la sécularisation, l'ordre des capucins y comptait sept provinces, outre que les provinces bohémienne, belge et austro-hongroise s'étendaient en partie sur des régions aujourd'hui allemandes. En tout, il y avait près de deux cents couvents.

126. Le P. ALBIN, O. M. CAP. dans *Taraſy oder die Kapuziner-Mission im Unterengadin*. Innsbruck, Druck der Kinderfreund-Anstalt, 1928, fait voir comment les Capucins ont travaillé en Engadine avec l'appui des Habsbourg, pour sauvegarder la foi de ses habitants qui néanmoins passèrent en grande partie au calvinisme.

127. Un ouvrage remarquable a retracé l'histoire de la fondation de la Province du Tyrol des Frères Mineurs Observants, en 1580.

Digitized by Google

par Johannes Nasus et Michel Alvarez. Ce travail qui porte comme titre : *Die Franziskanerobservanten Johannes Nasus und Michael Alvarez und die Grûndung iher Ordensprovinz Tirol im Jahre* 1580, est dû à K. SCHELLHASS et a été publié dans la collection : *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, t. XVIII, 1926, p. 274-310.

128. A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'existence de la province franciscaine St. Hedwig de Silésie (1902-1927), un volume jubilaire a été publié, qui retrace l'histoire de la province, pendant les vingt-cinq ans écoulés et qui est intitulé : *Die Schlesische Franziskanerprovinz zur Hl. Hedwig*, 1902-1927. Breslau-Carlowitz, Antonius Bruckerei, 1927. In-4°, 52 p. avec illustrations.

129. Le 21e rapport annuel de l'*Historical Association* (Londres, 1927) nous apprend que les deux sujets suivants ont été traités dans les conférences données dans les différentes branches de l'Association du 1er juillet 1926 au 30 juin 1927 :

a) A Bury (Lacs) *The Franciscans in England*, par A. G. LITTLE.

b) A Salisbury, *The Franciscan and Dominican Friars in Wilts and Dorset* par CHAN. FLETCHER.

130. Dans une monographie intitulée *The Friars in Sussex* (Hove, Sussex, Cambridge, 1928. In-8°, XI-259 p. Sh. 12), E. B. POLAND nous donne un aperçu de l'histoire des Mendiants dans le comté de Sussex et une esquisse biographique des plus célèbres de ces religieux, Cet ouvrage n'est qu'une honnête compilation ; mais une douzaine d'illustrations contribueront à sauver de l'oubli ce qui subsiste encore matériellement des anciennes *friaries* du Sussex (Cf. *Rev. Hist. Ecclés.*, t. 24, 1928, p. 944).

131. J. M. LENHART, O. M. CAP., retrace brièvement l'histoire de la fondation et du développement des provinces capucines de l'Amérique du Nord et des nombreuses stations desservies par eux dans l'Amérique du Sud et du Nord, dans *Die Kapuziner in Amerika*, paru dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 56-59. Les Capucins ont dans toute l'Amérique 184 couvents avec 1078 religieux.

132. Les provinciaux des différentes provinces des Frères Mineurs aux Etats-Unis ont chargé plusieurs de leurs religieux d'exposer l'histoire de la fondation et des débuts de chaque province, ainsi que de leur expansion au cours des temps. Ce travail est intitulé : *The Friars Minors in the United States. With a brief History of the Orders of St. Francis in general. Published under the authority of the Reverend Ministers Provincial of the Friars Minor in the United States.* Chicago. Ill., Publication Office, 1926. In-4°, IV-365 p. Les Frères Mineurs comptent actuellement aux États-Unis cinq provinces (celles du Sacré Cœur de Jésus, de St Jean-Baptiste, du Saint Nom de Jésus, de Ste-Barbe et de l'Immaculée Conception) et deux commissariats ceux de l'Assomption et de la Ste Croix).

Digitized by Google

IV. Histoire des Couvents.

133. Les cinq premières résidences des Capucins ont été décrites dans *St. Franciscus-Blatt*, 1928, p. 58-63, sous le titre : *Die ersten Kapuzinerkloster*. Ce sont : 1° une hutte sur la colline d'*Arcofiato* près de Camerino (1528), donnée par la duchesse de Camerino ; 2° l'hospice des hiéronymites à *Colmenzone*, près de Camerino, donné par la même duchesse (1528), ermitage étroit, isolé au milieu de vastes forêts ; 3° *Monte-Melone* (actuellement Pollenza) vers 1528, abandonné dès avant le 25 janvier 1539, puisque les propriétaires l'ont donné à cette date, à d'autres religieux ; 4° une résidence à côté du sanctuaire de Santa Maria dell'Aquarella, près de *Alvacina* (vers 1528). C'est dans ce couvent, qui est encore conservé dans son état primitif, que se célébra le premier chapitre général de l'ordre en 1529 ; 5° le couvent de *Camerino*, situé à trois milles à l'ouest de la ville, au milieu des forêts. Cet endroit désert s'appela *Renacavata*. A côté d'une chapelle, dédiée à la Sainte Vierge, les Capucins établirent leur cinquième résidence, conservée et habitée encore de nos jours.

134. Le plan complet d'un couvent de capucins a été publié par G. Koch, O. M. Cap. *Anlage eines Kapuzinerklosters* dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 60-62.

135. Les formes à adopter pour que les couvents correspondent parfaitement à l'idéal de pauvreté franciscaine, ont été décrites par le P. Justinien, O. M. Cap., *Das Kapuzinerkloster als Ausdrucksform des franziskanischen Gedankens*, dans le même *Festschrift*, p. 62-67. Les résidences des Capucins devraient être toujours pour les jeunes un moyen de formation efficace à la haute vertu de pauvreté.

136. B. Dewit, O. M. Conv., *Het ontstaan van 't Sacro convento*, dans *Sint Antonius Klok*, 1929, p. 84-86, raconte les origines du Sacro Convento.

137. Les seize couvents de la province belge des Capucins, ont été décrits par le P. Valérien, O. M. Cap., Voir plus haut N° 112.

138. Les couvents de la province belge des Capucins ont été décrits également, dans le volume jublaire, publié par cette province, à l'occasion du IVe centenaire de la fondation de l'ordre: *De zestien thans bestaande kloosters der Minderbroeders Capucienen in België*.

139. Dans *Biekorf*, t. 32, 1927 p. 239-243, A. Impe, *Nog van 't patersklooster te Thielt*, a consacré une courte notice au couvent des Frères Mineurs de Thielt.

140. *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 295-299 dans *Verdrijving der Capucijnen uit s-Hertogenbosch* raconte, comment les capucins de Bois-le-Duc ont été expulsés de leur couvent par les calvinistes, en 1629, après la prise de la ville par le prince Frédéric Henri. Le gardien du couvent, à cette époque, était le célèbre Basile

Digitized by Google

de Bruges, fondateur du couvent de Velp, le plus ancien couvent que possède actuellement encore la province hollandaise des Capucins.

141. Dans les *Franziskanische Studien*, t. 14, 1927, p. 1-51, M. SCHOENGEN, archiviste de l'état à Zwolle, donne sous le titre : *Die Klöster des ersten Ordens vom hl. Franziskus im Königreich der Niederlande* 1229-1926, un catalogue critique, classé par ordre alphabétique de toutes les maisons franciscaines des Pays-Bas actuels. Pour chacune d'elles, il mentionne les sources manuscrites et imprimées, et il donne les renseignements historiques les plus sûrs. A relever aussi un précieux tableau chronologique de 90 couvents franciscains avec la date de leur fondation. La maison de Bois-le-Duc figure en tête, comme fondée vers 1229, et la maison d'études de Nimègue (1926) termine la série. Le travail de M. Schoengen est incontestablement, tant par sa richesse bibliographie que par sa précision scientifique, le meilleur guide historique que nous possédions sur l'ordre de S. François en Hollande.

142. W. LAMPEN, O. F. M., retrace la vie du Père Henri Huibertsz-Buitendijk, O. F. M., le fondateur de la station franciscaine de la mission à Alkmaar : *P. Hendrik Huibertsz — Buitendijk*, O. F. M., *stichter der St. Franciscusstatie te Alkmaar*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem*, t. 46, 1928, p. 305-316.

143. L'histoire des Capucins à Strasbourg a été exposée dans tous ses détails, par le Père ARCHANGE d'ALTDORF O. M. CAP. *Die Kapuziner in Strassburg*, 1681-1791. Rischeim, Sutter et Cie, 1927. In-4°, 80 p.

144. M. KUNZLE, O. M. CAP. : *Bauten und Bilder in die Provinz*, dans *Festschrift* des Capucins suisses, p. 66-88, prenant et donnant comme exemples d'architecture capucine, plusieurs églises et couvents de la province suisse, détermine, d'après les écrits de S. François et de S. Bonaventure, ainsi que d'après la tradition existante dans l'ordre, les principes, qui doivent diriger les Capucins, dans la construction de leurs églises et de leurs couvents.

145. L'histoire mouvementée du couvent des Capucins de Rapperswil a été étudiée par R. STEINER, *Geschichte des Kapuziner-Klosters Rapperswil mit anlässlicher Besichtigung des Orts-und Zeit-Geschichte*. Uster, M. Didierjean, 1927. In-8°, VI-324 p. F. 6,50. L'auteur a eu la très heureuse idée de replacer les différentes péripéties, par lesquelles le couvent a passé, dans l'histoire du temps et du lieu, auxquels l'histoire du couvent est intimement liée.

146. J. NAAB, O. M. CAP., décrit le couvent provincial des Capucins bavarois à Altötting dans *Altotting, das Herz der bayrischen Kapuzinerprovinz*, paru dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 87-92. La Basilique de Ste Anne du couvent d'Altötting est un des sanctuaires les plus célèbres de la Bavière. Elle possède également les restes du grand serviteur de Dieu, le Frère Conrad de Parzham.

Digitized by Google

147. L'histoire du couvent des Capucins à Vienne, dont l'église abrite la crypte sépulcrale est racontée, depuis sa fondation, en 1632, jusqu'à nos jours, par le Père HUBERT O. M. CAP., *Zur Geschichte der Kaisergruft in Wien*, dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 128-129.

148. L'histoire des Franciscains et des Dominicains à Exeter a été exposée par A. G. LITTLE et Miss R. C. EASTERLING, *The Franciscans and Dominicans of Exeter : Monograph N° 3 of the History of Exeter Research Group*. Exeter, A. Wheaton et Cie, 1927.

149. A. R. MARTIN a consacré une étude aux Franciscains de Greenwich, *The Grey Friars of Greenwich*, dans *Archaeological Journal*, t. 80, 1923, p. 81-114.

150. Dans le *Festschrift* des Capucins Suisses, p. 89-116, E. EBERLE, O. M. CAP., a consacré une étude remarquable aux écoles et aux collèges, dirigés par ses confrères, dans les différents cantons de la Suisse : *Unsere Mittelschule und Konvikte*. Ayant déterminé le but qui dirige les Capucins dans la fondation et la direction de leurs multiples collèges (réaliser le plus parfaitement possible l'idéal d'apostolat de S. François vis-à-vis du peuple), le R. P. décrit l'organisation extérieure et intérieure des collèges St-Fidèle à Stans et St-Antoine a Appenzell, des écoles de Mariaburg en Nafels et d'Andermatt et enfin, l'école apostolique à St-Maurice.

151. A l'occasion du 150e anniversaire de la fondation du Collège St-Fidèle, à Stans (1778-1928) le Père A. JANN, O. M. CAP., déjà très avantageusement connu dans les milieux historiques par ses études sur les missions et sur Mgr Hartmann, a consacré une étude intéressante à l'histoire de ce collège depuis les débuts du XVIIe siècle jusqu'à la Révolution Française : *Geschichte des Kollegiums St Fidelis in Stans seit Beginn des 17. Jahrhunderts bis zur französischen Revolution. Herausgegeben anlässlich des 150. — jährigen Jubiläums des Bestandes der Klosterschule* (1778-1928). Stans, Hans von Matt, Verlagsbuchhandlung, 1928. In-8°, 155 p.

Le bienh. Apollinaire Morel, O. M. Cap.. martyrisé aux Carmes à Paris, a été professeur et préfet du Collège de Stans depuis 1785 jusqu'en 1788.

152. Le 51e rapport annuel sur les études et les travaux du Collège St-Fidèle des Pères Capucins, à Stans, pour l'année scolaire 1927/28, à côté des noms du corps professoral et des étudiants, donne le programme des différentes branches scientifiques, enseignées au collège, et énumère les principales associations qui y fleurissent, ainsi que les principaux évènements dont il a été le théâtre. Il porte comme titre : *Einundfünfzigster Jahresbericht über die Lehr-und Erziehungsanstalt der V. V. Kapuziner am Kollegium St. Fidelis in Stans. Schuljahr* 1927-28. Stans, Paul von Matt, 1928. In-8°, 49 p.

153. Le vingtième rapport annuel analogue pour le collège Saint-

Digitized by Google

Antoine à Appenzell, dirigé également par les Capucins Suisses, donne les résultats de l'année scolaire 1927-28 : *Zwanzigster Jahresbericht uber die Lehr-und Erziehungsanstalt der V. V. Kapuziner am Kollegium St Antonius in Appenzell. Schuljahr* 1927-28. Appenzell, Genossenschafts-Buchdruckerei, 1928. In-8°, 79 p. Une notice sur le prélat Boniface Raess, le fondateur de ce collège, clôt le volume.

154. Une notice sur les origines et le développement des écoles séraphiques dans les provinces allemandes, ainsi que sur les magnifiques résultats obtenus par elles, a été composée par E. GLASSCHROEDER, O. M. CAP. : *Der Nachwuchs des Ordens in Vergangenheit und Gegenwart*, dans *Festschrift* des provinces allemandes, p. 145-152.

155. G. ARNDT a consacré une étude étendue aux écoles fondées pour les enfants du peuple et dirigées par les fransciscaines à Halberstadt : *Die Volksschule der Franziskaner in Halberstadt*, dans *Franziskanische Studien*, 1928, p. 126-160.

156. L'histoire du couvent franciscain de Fremersberg a été fournie par L. HEIZMANN : *Das Franziskanerkloster Fremersberg bei Baden-Baden*. Werl, Franziskus-Druckerei, 1928. Fremersberg est situé aux environs de Baden-Baden.

157. Le même historien L. HEIZMANN a retracé l'histoire du couvent des Clarisses de Wittichon : *Das Frauenklôsterlein Wittichon*. Werl, Franziskus-Druckerei, 1928.

Louvain P. A. TEETAERT, O. M. C.

(*A suivre*)

Digitized by Google

BULLETIN D'ÉCRITURE SAINTE

I. GÉNÉRALITÉS.

1. La maison Desclée a donné à la Bible française, dite de Crampon, son pendant latin en rééditant dans la même forme intérieure et extérieure la *Vulgate Clémentine*. (1) L'édition a été préparée par les reviseurs de la traduction de Crampon, les professeurs de l'Institut catholique de Paris et du Séminaire de Saint-Sulpice.

Le texte sacré est divisé et subdivisé de façon à mettre en relief la pensée de l'auteur. Chaque division porte un titre et une brève analyse de son contenu. Au bas des pages, de très nombreux renvois judicieusement choisis et fort exactement renseignés, indiquent les lieux parallèles. Dans tous les passages poétiques, on a abandonné la division générale des pages en deux colonnes pour accorder à chaque stique une ligne distincte ; le parallélisme des membres peut, de la sorte, être perçu du premier coup d'œil.

Grâce à la commodité de son maniement, à la clarté et à la correction de son texte, à la facilité de sa lecture et à son prix modique, cette Bible latine connaîtra le succès de sa sœur française.

2. Dans l'Encyclopédie par l'image publiée par la librairie Hachette, paraît une Histoire Sainte. Ignorer l'Histoire juive et l'Histoire chrétienne, « c'est se vouer à l'incompréhension des plus beaux chefs-d'œuvre de la littérature et des arts. Les images et le texte de ce petit livre aideront les esprits cultivés à mettre au point leur admiration quelque fois indécise... devant telle statue, tel vitrail, tel chapiteau de nos cathédrales, en face de tel ou tel tableau de nos galeries, à la lecture de quelques beaux vers de nos poètes lyriques. » Tout chrétien devrait en connaître plus long sur ces matières que M. Constantin n'en dit dans son texte.(2) Il est cependant un agréable cicerone,

(1) *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata, denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis Parisiensis et Seminarii S. Sulpitii.* Tournai, Desclée, 1927, in-12, XIV-1280, 288-32 et 16 cartes et plans.

(2) *Encyclopédie par l'image. Histoire Sainte*, texte par H. CONSTANTIN, Paris, Hachette. In-8°, 64 p. F. 4.

Digitized by Google

respectueux des croyances de tous. Il raconte l'Histoire comme on montre des tableaux à des touristes pressés dont l'unique souci est d'avoir vu tout dans le moins de temps possible.

Faut-il, dans une publication de ce genre, manquer de souffle par vertu professionnelle ? Nous ne comprenons pas pourquoi les éditeurs n'ont pas demandé l'*Imprimatur* de l'autorité compétente et pourquoi ils n'ont pas laissé de côté les quelques reproductions de tableaux trop libres; le livre ne pourra, pour ces raisons, être mis entre toutes les mains. On pourrait sans doute y remédier dans les nouveaux tirages. Les reproductions sont finement imprimées et constituent une collection très importante de chefs-d'œuvre inspirés par la Bible.

3. Les efforts du P. Assouad pour rendre à la polysémie sa vogue d'antan sont connus des lecteurs de cette revue. (*Et. Franc.* 1924, p. 555.) Ils savent aussi à quelles oppositions il s'est heurté et nul ne pourrait dire qu'il en triomphera. Spectateur de cette joûte entre le fougueux lutteur et la majorité des exégètes de toute école, nous en suivons d'autant plus facilement les péripéties que, dans les appendices et même sur les couvertures du fascicule, s'étalent les attaques et les contre-attaques déclanchées par les premiers volumes.

Le présent cahier (1) examine la tradition depuis la scolastique jusqu'aux théologiens du XXe siècle, les témoignages des Conciles et de la liturgie. Voici la conclusion du P. Assouad : « Itaque conficitur multiplicem in SS. Scripturis sensum litteralem ab Ecclesia doceri, quamplurimis Scripturae exemplis probari, notissimum esse SS. Patribus, a Theologis scolasticis solemniter raroque consensu adstrui et teneri. » Pour établir une assertion aussi grave, l'argumentation la plus stricte est de rigueur. Il serait surtout à souhaiter qu'en relatant l'opinion des Conciles et des Papes, l'auteur fît le départ très net entre ce qui est proprement enseignement du magistère et opinion privée des théologiens et des Pontifes ; à défaut de cette rigueur de méthode, les efforts si persévérants, l'érudition si étendue et les allures combatives du P. Assouad ne gagneront que peu d'adeptes à la polysémie. Il faudrait donc apporter des textes clairs pour prouver que les théologiens, les Papes ou les Conciles ont cru à la pluralité des sens littéraux. Il ne suffit pas qu'un texte ait été cité dans un sens autre que celui indiqué par le contexte, pour en inférer à l'emploi de la polysémie ; il faut encore que l'on exclue le recours à d'autres sens, soit typiques, soit purement accommodatices.

4. Sous le titre trop peu expressif *d'Écriture Sainte* (2), l'éminent professeur de l'Institut St-Louis à Bruxelles, le R. P. Beaufays, a publié, principalement à l'usage de ses élèves, des notes dont l'ensemble

(1) N. Assouad, O. F. M. *Polysema sunt Sacra Biblia*, Partis Tertiae et ultimae finis. Quaracchi, S. Bonaventura, 1927, p. 405-588.

(2) I. Beaufays, O. F. M. *Écriture Sainte*. Notes pour servir à l'exégèse des morceaux choisis. Bruxelles, Institut Saint-Louis, 1929. In-8°, 100 p.

Digitized by Google

constitue une introduction générale à la Bible, une histoire politique et littéraire des Juifs et du Christianisme et une théologie biblique. Il a condensé, dans un nombre de pages très restreint, la substance de son enseignement général auquel il ajoute, dans ses cours, l'explication de morceaux choisis.

Cette tâche n'était pas facile ; il a fallu toute la science du savant et tout le talent de l'écrivain pour ne pas faire du livre un factum superficiel ou une sèche nomenclature. Ces leçons sont pleines de vie, grâce à la précision des faits, à la sûreté de la doctrine et au coloris du style. Le P. Ignace possède le don, reçu sans doute dans cet Orient qui fut pendant de si longues années sa patrie d'adoption, de rendre vivante la lettre de la Bible ; il possède de plus celui tout aussi précieux, Dieu sait où il l'a reçu, de frayer un chemin sûr et fort praticable même aux laïcs, dans les discussions un peu épineuses.

5. « Veniet felicior ætas ». Cet épigraphe placé en tête de l'*Orpheus*, histoire générale des religions (1), de M. Salomon Reinach, pourrait être le souhait qu'en fermant le livre, le lecteur avisé ferait au monde des soi-disant critiques qui, sous couleur d'histoire, défendent des thèses périmées d'un rationalisme assez plat. La présente édition diffère de celle de 1924 par des modifications et des additions considérables inspirées à l'auteur par les évènements de 1914 à 1929. On nous avertit également que la bibliographie a été énergiquement modernisée. Nous pourrions cependant signaler bien des omissions très caractéristiques : ainsi, parmi les manuels d'histoire des religions, nous avons cherché en vain celui du P. Huby et les ouvrages du P. Pinard de la Boullaye, mais personne ne s'en étonnera après avoir fait connaissance du parti-pris de l'auteur en face des positions catholiques. Le P. Lagrange et Mgr Batiffol y ont perdu leur encre. Au point de vue biblique, M. Reinach en reste à ses conclusions, immuables comme des dogmes, de ses premières éditions. Nous ne les discuterons pas. Signalons seulement l'utilité du livre pour qui veut se rendre compte des opinions d'un rationalisme « éclairé » assez répandu. Il eût été préférable que M. Reinach n'eût jamais entrepris d'écrire une histoire des religions.

II. ANCIEN TESTAMENT

1. Introduction.

Une longue carrière dans l'enseignement et à la direction de l'excellente *Biblische Zeitschrift* qui vient de disparaître, a préparé M. Goettsberger à nous donner une introduction à l'Ancien Testament

(1) S. Reinach, *Orpheus*, Histoire générale des religions. Nouv. éd. Paris, Librairie d'éducation nationale, 1928. In-8°, XXII-642 p.

Digitized by Google

qui constitue un instrument de travail de tout premier ordre (1). C'est moins un manuel destiné à l'enseignement qu'un livre de bureau où l'étudiant et le professeur se renseigneront rapidement et sûrement sur les questions posées à propos des livres, du Canon et du texte de l'Ancien Testament. La bibliographie est très riche, sans énumération inutile et sans omissions volontaires. L'introduction de Nickel conservera cependant son utilité bibliographique parce qu'elle ne se borne pas à mentionner les ouvrages, mais renvoie même aux articles ; M. Goettsberger ne le fait qu'occasionnellement. Les problèmes sont posés avec clarté et précision, les solutions mentionnées brièvement, la conclusion, si elle n'est pas toujours aussi nettement indiquée qu'on le désirerait, se laisse assez facilement entrevoir. L'auteur n'est d'aucune école, ni trop à droite, ni trop à gauche ; il pèche parfois peut-être par une trop grande recherche des voies moyennes : telle sa solution de la composition du livre de Daniel que nous examinerons plus loin. Par la richesse de son contenu et par la modération des jugements de son auteur, cette introduction se classe parmi les meilleures du genre. L'exécution typographique mérite les plus vifs éloges.

Nous voudrions comparer l'étude consacrée au Pentateuque dans cet ouvrage et celle que nous donne le P. Bea dans un fascicule du manuel de l'Institut biblique (2). La question était délicate et on y a apporté de part et d'autre le plus grand soin. Le P. Bea avait déjà collaboré, pour la partie traitant du Pentateuque, à la dernière édition du manuel de Cornely. Son nouveau travail est divisé en deux parties : une introduction spéciale et l'examen de quelques questions historiques et exégétiques. Etablir l'origine mosaïque du Pentateuque, est la préoccupation à peu près unique de la première partie (1-115). M. Goettsberger défend, lui aussi, l'attribution à Moïse des cinq premiers livres de notre Bible ; cependant il croit devoir admettre une revision de notre Pentateuque actuel par un auteur postérieur à Moïse. Le P. Bea juge qu'il faut reconnaître la paternité de tout le Pentateuque à Moïse ; les livres que nous lisons ne diffèrent de ceux que Moïse a écrits qu'en très peu de choses : fautes de transmission orale ou manuscrite, gloses et ajoutes en petit nombre. Le P. Bea exige, de la part des catholiques, l'assentiment de foi divine à l'origine mosaïque des prophéties messianiques ; M. Goettsberger estime que cette obligation n'est pas démontrée. Cette opposition dans la thèse suppose une profonde divergence de points de vue dans l'examen des textes. De témoignages externes concernant l'authenticité, le P. Bea conclut que tout le Pentateuque est de Moïse ; M. Goettsberger croit qu'on ne peut strictement en démontrer que l'attribution

(1) J. GOETTSBERGER, *Einleitung in das Alte Testament.* (Herders Theologische Grundrisse.) Fribourg en B., Herder, 1928. In-8°, XVIII-522 p. M. 16.

(2) A. BEA, S. J. *Institutiones biblicae scholis accomodatae.* T. II. *De libris Veteris Testamenti. I. De Pentateucho.* Rome, Institut biblique, 1928, VI-188 p.

Digitized by Google

d'une certaine partie. D'après ce dernier, les critères internes sont en partie favorables et en partie défavorables à la thèse du P. Bea. Celui-ci n'admet pas que l'emploi des noms divins différents prouve l'existence de sources distinctes. Les nuances de langue et de style ne peuvent prouver la diversité d'époques de composition, ni la pluralité d'auteurs ; les doublets, si nombreux et si frappants soient-ils, s'expliquent par la psychologie des langues sémitiques. Les difficultés historiques soulevées contre le Pentateuque, spécialement contre le Deutéronome et la législation sacerdotale, peuvent être résolues sans abandonner l'origine mosaïque. Goettsberger estime que pour arriver à ces solutions, il faut se résoudre à une exégèse d'échappatoires. Après un examen plus méticuleux que le P. Bea, il estime que là où les doublets, le désordre dans la narration et les particularités linguistiques se rencontrent avec le changement de noms divins, on obtient un argument d'une très grande valeur en faveur de la distinction des sources. De plus, il doit admettre, dans notre Pentateuque actuel, un certain nombre d'anachronismes qui ne s'expliquent d'une façon plausible, semble-t-il, que par le recours à un reviseur postérieur à Moïse. Il faut se refuser au radicalisme de l'école critique comme à celui de l'école étroite. Entièrement soumis aux décisions de la Commission biblique, il ne faut pas restreindre la liberté de l'exégète au delà de ses intentions clairement affirmées.

La diversité de tendances s'affirme non seulement à propos des thèses générales, mais jusque dans les plus menus arguments. On a l'impression que dans l'état actuel de la question du Pentateuque, arrivée à un point mort, le P. Bea reste sur une position commandée et que M. Goettsberger, observateur consciencieux et impartial tient la voie la plus sûre. Pour ceux qui préfèrent les positions du manuel romain, ils y trouveront beaucoup d'érudition et une clarté dans l'exposé fort appréciable pour un livre classique.

Les mêmes qualités et les mêmes tendances se font remarquer dans la seconde partie du fascicule. Le P. Bea y traite de la création du monde, de l'histoire des premiers parents, du déluge, de la chronologie de l'histoire primitive, de la chronologie des temps patriarcaux et mosaïques et des prophéties messianiques du Pentateuque. On comparera avec intérêt sur ce dernier point les pages du P. Bea à celles que vient d'écrire M. Dennefeld dans le *Dict. de Théol. Cath. art. Messianisme, fasc.* LXXXV-LXXXVI, col. 1404-1568, article qui est tiré en volume séparé.

2. Le Prophétisme.

1. *Généralités.*

Depuis les ouvrages retentissants de M. S. Mowinckel, l'influence du culte sur les institutions des Hébreux est recherchée avec sagacité

Digitized by Google

et persévérance. La thèse d'agrégation de H. Yunker, Privatdozent à la faculté catholique de l'université de Bonn, intitulée « *le Prophète et le Voyant en Israël* », est une nouvelle manifestation de ce courant actuel (1).

Le sous-titre indique le caractère de l'étude ; ce sont des recherches sur les plus anciennes manifestations du prophétisme israëlite, spécialement des groupes de prophètes. Le but poursuivi par l'auteur est de montrer la fonction religieuse et cultuelle du prophète extatique et du voyant en Israël et de prouver que le prophétisme n'est pas d'origine chananéenne ou syro-asiatique, comme le prétendent généralement les protestants, mais est né sur terre israélite.

Les plus anciens textes témoignent de la participation du nâbi au culte, principalement à la danse et au chant religieux. Cependant jamais il n'y eut de culte spécifiquement prophétique. En tant que prédicateur, le nâbi proclame la louange de Jahvé au nom de toute l'assemblée cultuelle et enseigne à celle-ci les volontés de son Dieu. Le prophétisme est une fonction essentielle de la vie religieuse d'Israël et une manifestation du Ruach d'Elohim, au même titre que la royauté, le nazirat et la judicature. Le nâbi connaît la volonté de Jahvé dans l'extase à laquelle il arrive par le chant et la danse. Il saisit également les intentions divines dans les phénomènes de la nature, les songes et les visions ; il met Dieu en demeure de révéler l'avenir ou de donner ses ordres par le choix arbitraire d'un mode de divination (I Sam. XIV, 9-10) ou par la consultation des Urim et des Tumim. Le prophète est ainsi un médiateur entre Jahvé et son peuple.

A côté des groupes de prophètes, on rencontre en Israël des hommes spécialement choisis pour entrer en communication avec l'Eternel : ce sont les voyants ou hommes de Dieu. Leur mission consiste principalement à interpréter les visions et les songes. Entre eux et les prophètes, il est difficile d'établir une véritable distinction ; elle ne peut être le manque de phénomènes extatiques chez les voyants (Cfr. I Sam. XIX, 24). Ceux-ci sortent ordinairement des milieux nabiistes et furent les précurseurs des prophètes écrivains par leur activité religieuse et moralisatrice.

L'examen des phénomènes qui accompagnent la naissance et qui déterminent les fonctions du prophétisme en Israël ne révèle aucun emprunt aux religions voisines.Certaines contaminations accidentelles peuvent s'être introduites subrepticement dans le prophétisme, mais cette dégénérescence ne peut être regardée comme l'essence même du prophétisme. Les arguments invoqués par des rationalistes pour établir l'influence prépondérante des extatiques arabes ou autres sur le culte israélite ne sont pas apodictiques.

(1) H. YUNKER, *Prophet und Seher in Israël*, Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des Israëlitisches Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine. Trier, Paulinus Verlag, In-8°, 109 p. M. 5.

Digitized by Google

M. Yunker a apporté à l'étude du prophétisme beaucoup de pénétration ; sa connaissance du monde oriental et de l'histoire des religions lui a permis de proposer des vues en partie nouvelles. Le rôle des prophètes primitifs dans le culte n'avait pas encore été si soigneusement examiné ; si toutes ses conclusions ne sont pas étayées sur des preuves également solides, un supplément d'inventaire et d'analyse les rendra, peut-être, de jour en jour plus probables.

2. *Daniel.*

Il ne fallait pas moins de courage à M. Goettsberger pour aborder le commentaire du livre de Daniel que pour traiter, avec l'ampleur que nous avons reconnue, la question du Pentateuque (1). Le Commentaire de Bonn s'est enrichi par cet ouvrage d'une façon considérable.

La courte introduction est fort substantielle. Après avoir signalé tout ce que l'on peut savoir du prophète Daniel, son existence, son origine, son caractère et son temps, l'auteur entreprend l'examen du livre lui-même. Par son contenu, il appartient à la littérature prophétique. Si les Juifs le rangent parmi les hagiographes, c'est que les deux premières parties du Canon étaient déjà fermées, quand il a été généralement et définitivement reconnu comme sacré. Sa composition tardive expliquerait le phénomène, mais elle n'est pas nécessairement postulée par ce seul fait. Quand fut-il donc composé ? Au VIe siècle, pensent les conservateurs. Au deuxième, sinon plus tard, affirment les critiques. Goettsberger les renvoie malicieusement dos à dos. Pour lui, il n'est pas impossible qu'un premier noyau du livre remonte au sixième siècle, mais il ne peut être question d'unité d'auteur. Le livre, tel qu'il nous est parvenu, est la résultante d'ajoutes, de retouches, de compléments, au cours de plusieurs siècles. Il semble raisonnable de fixer le terminus *ad quem* de cette évolution aux environs de 300 avant Jésus-Christ. Cependant il ne faut pas exclure des gloses et additions importantes postérieures, principalement dans le chapitre XI, tendant à montrer la réalisation des *prophéties* dans les évènements de l'époque macchabéenne. Entre le sixième et le troisième siècle, les divers épisodes qui constituent le livre de Daniel auraient eu une existence autonome ; on les aurait groupés dans le suite en deux collections indépendantes I-VI + XIV et VII-XII auxquelles furent ajoutées les parties deutéro-canoniques. La diversité des langues, le manque de liaison naturelle, l'opposition des chronologies des deux sections justifieraient ces nombreuses disjonctions. L'hypothèse de Goettsberger ne rencontrera pas, croyons-nous, un assentiment unanime. Ses remarques prouvent le manque d'unité littéraire du livre, mais n'arrivent pas à établir une chronologie entre les divers morceaux. On admettra sans peine que l'auteur définitif

(1) J. GOETTSBERGER, *Das Buch Daniel übersetzt und erklärt* (Die heilige Schrift des altes Testaments, VIII, 2), Bonn, Hanstein, In-8°, 104 p. M. 3.

Digitized by Google

s'est servi de matériaux existants, mais dans l'état actuel de nos connaissances, l'hypothèse d'une rédaction aux temps macchabéens est celle qui explique le plus naturellement les particularités historiques, littéraires et doctrinales du livre de Daniel. L'examen du texte conduit l'auteur aux conclusions suivantes : 1° Le livre a dû exister en hébreu et en araméen ; à un certain moment une partie du texte hébreu fut perdue et remplacée par le correspondant araméen toujours subsistant. C'est ainsi que s'explique le bilinguisme sémitique de Daniel. De plus, c'est à dessein qu'on a fait commencer l'araméen au discours des mages chaldéens. 2° Le texte massorétique du livre de Daniel est plus douteux que celui des autres livres de l'Ancien Testament. Le texte primitif a subi des remaniements qu'il est aisé de saisir. 3° L'hébreu contient beaucoup d'aramaïsmes et les parties araméennes font supposer un texte hébreu sous-jacent ; elles semblent révéler leur appartenance au dialecte occidental.

Quand l'auteur décrit le caractère prophétique du livre de Daniel, il eût été souhaitable qu'il donnât de plus amples considérations sur le genre apocalyptique. Nous nous permettons également de lui renseigner les articles très fouillés de Bigot dans Dict. Théol. Cath. sur le livre de Daniel et les semaines dans Daniel.

Le commentaire est, de tout point, remarquable. Tenant compte de la nature de la collection, il évite les discussions trop techniques : telles les raisons du choix des leçons du texte. Mais il n'omet rien d'essentiel et tant du point de vue historique que littéraire, il est le meilleur guide que nous ayons pour comprendre ce livre difficile. Goettsberger a mis un soin tout spécial à rendre son commentaire lisible ; à la fin de chaque section, il en résume succinctement le contenu et si le besoin s'en fait sentir, il ajoute une note complémentaire. C'est ainsi qu'après le chapitre XII, nous trouvons un lumineux examen des vues de Daniel sur l'avenir. Nous croyons cependant que son étude du Fils de l'Homme n'est pas assez nuancée.

3. Les livres poétiques.

1. *La poésie hébraïque.*

Sous le titre de Cantique de Sion, (1) le P. Arce réunit diverses études parues dans la revue franciscaine « *Terra Sancta* » de 1925 à 1928. La longue étude sur la poésie hébraïque qui sert d'introduction à la traduction et au commentaire des cantiques est menée de main de maître. C'est une contribution aussi solide que subtile sur ce difficile sujet. Le P. Arce unit en effet, à une profonde connais-

(1) A. Arce, O. F. M. *Canticos de Sion, traducidos del hebreo, anotados y precididos de un estudio sobre la poesia hebrea*, Jérusalem, Imprimerie des Pères Franciscains, 1928, In-8°, 154 p.

Digitized by Google

sance des problèmes posés, une science consommée des littératures orientales.

Ces pages traitent successivement de la nature, de la technique et des variétés de la poésie hébraïque. On sera heureux de constater que le P. Arce ne s'est pas arrêté à l'écorce et s'est appliqué à nous faire sentir toute la beauté de cette poésie. Elle naît en Israël de la profondeur et de la fraîcheur du sentiment religieux. Simplicité et magnificence sont ses deux caractéristiques. Les comparaisons, les métaphores et les personnifications empruntées au milieu oriental, sont marquées au coin de l'esprit sémite, que le P. Arce fait ressortir finement. Les notes qu'il consacre au dialecte poétique nous ont paru courtes. A propos de la technique dans la poésie hébraïque, l'auteur se montre très réservé. Sortant de son domaine, il émet l'opinion que l'on n'est pas parvenu à établir l'existence des strophes dans les hymnes suméniens. Tout le monde ne sera pas de cet avis. Les opinions anciennes et modernes sur le rythme, le mètre, la mesure sont fort bien exposées. Il nous renseigne trop imparfaitement sur la strophique et la noorythmie. On doit en dire autant des quelques mots consacrés aux genres lyrique, sentencieux et prophétique de la poésie chez les Hébreux.

Cette lacune est d'ailleurs comblée par la seconde partie de l'ouvrage. Celle-ci nous donne la traduction et le commentaire des plus beaux morceaux de la poésie biblique. Le P. Arce a bien fait de les grouper par genres littéraires et d'introduire dans le genre lui-même d'utiles distinctions. La poésie *lyrique* s'exprime en d'admirables prières (Ps. III, VII, XXII, XXXVIII, LI, LVII, CXLII), en chants patriotiques (Ps. XLVIII, LXXVI, LXXXVII), en complaintes nostalgiques vers Dieu (Ps. LXXVII, XLII, LXXXIV, CXXII), en élégies (Lam. I, V ; II Sam. I ; Ps. CXXXVII ; Is. XXXVIII ; Job III. VII), en hymnes à la gloire de Jahvé (Ps. VIII, XIX, VC, LXXXXVI Job, IX ; Ex. XV). La poésie *didactique* fait l'éloge de la Sagesse (Job XXVIII, Prov. VIII, 22-31), s'épanche en lamentations (Prov. IX, 1-6, VIII, 32-36, Prov. III, 13-26), recommande de fuir le mal (Prov. I, 1-19, IV, 10-18) châtie les péchés de la langue (Prov. XIII. 3-24), de la paresse (Prov. VII, 6-11, XXIV, 30-34, XXVI, 13-16), de l'ivresse (Prov. XXXII, 29-35), fait le portrait de l'insensé (Prov. XXVI, 1-12) de la femme de mauvaise vie (Prov. VII, 1-27), de la femme forte (Prov. XXXI, 10-31), recueille la sagesse du temps dans les dictons (Prov. XX) ou propose des énigmes (Prov. XXX, 15-23). Le genre *prophétique* est varié, mais on est bien forcé de choisir. On nous donne donc les prophéties de Balaam (Nombr. XXIII-XXIV), la condamnation des crimes (Is. I, Mich. III, Soph. I), les menaces de Jahvé (Ezech. VII), son jugement (Mich. I) la libération du peuple (Is. XXXV) la nouvelle Sion (Zach. II, 5-17 ; Jer. XXXI, 37-40 ; Is. II, 2-5, IV, 2-6, IX, 1-6 ; XI, 1-10) et enfin l'oracle d'Isaïe sur Babylone (XIII, 1-22 ; XIV, 3-20).

Digitized by Google

La traduction est faite avec un souci constant de rendre sensible non seulement la pensée de l'original, mais aussi le rythme qui l'anime. Les notes très érudites qui accompagnent le texte sont bien souvent des annotations originales que l'on consultera avec profit.

2. *Job.*

M. Bertie veut gagner des amis et des admirateurs au poème de Job (1). L'élévation religieuse, morale et esthétique du livre lui assure un attrait toujours égal, si une traduction adaptée lui conserve la forme poétique et rythmique la plus rapprochée de l'original. L'intention spéciale de l'auteur est de rendre le vieux poème avec une coupe de phrase très voisine de celle qui caractérise le vers hébreu, mais qui ne soit pourtant ni de la prose lâche, ni de la poésie rimée.

La traduction est donc de la prose rythmée avec ce caractère particulier que les stiques sont de huit syllabes. Elle est faite sur l'hébreu dans lequel on a introduit les corrections proposées « par le P. Dhorme dans son récent, très volumineux et très scientifique commentaire du livre de Job ». Les transpositions de versets et de séries de versets sont également empruntées au même auteur, de même que de nombreuses notes au bas des pages. Sous la conduite d'un tel guide,la traduction a toutes les chances d'être fidèle. Il faut reconnaître un charme particulier à la cadence de la prose et admirer à certains endroits la vigueur et la concision de la traduction. La règle mécanique des octosyllabes nuit à la souplesse de la phrase et quelquefois même à la clarté. Voir par ex. IV, 8-9 et IV, 17 qui doivent être d'ailleurs altérés par des coquilles.

Une introduction a paru nécessaire. Elle ne prétend pas à l'originalité. L'auteur déclare que son travail a consisté surtout « à repenser pour son compte et d'après sa traduction ce que d'autres avaient déjà réussi à bien dire sur tous ces points ». Après avoir indiqué le sujet du livre pris dans son ensemble, il en montre le caractère composite et retrace l'histoire de son élaboration progressive ; il décrit l'objet et le cachet littéraire propre des parties composantes et relève la valeur religieuse, morale et philosophique du poème ; enfin, il examine les parallèles d'autres littératures antiques.

Ecrit dans une belle langue, ce petit livre fera connaître et aimer l'antique poème par les lecteurs de la collection « Judaïsme ».

3. *Psaumes.*

1. M. Gunkel a écrit un commentaire magistral sur les psaumes. J'ai dit ailleurs quels en étaient la méthode et les résultats (*Eph. Theol. Lov.* 1928, T. V., p. 286). Le premier fascicule de l'introduction

(1) P. Bertie, *Le poème de Job*, traduction nouvelle, introduction et notes (Coll. Judaïsme. Série Études t. X). Paris, Rieder, 1929. In-12 199 p.

Digitized by Google

annoncée a paru (1). Elle est plus qu'une introduction aux psaumes. Le sous-titre en indique mieux l'objet : « les genres de la lyrique religieuse en Israël ». Nous analyserons l'œuvre quand elle sera complète, mais, dès maintenant, nous pouvons dire que jamais rien d'aussi fouillé et d'aussi complet n'a paru sur l'ancienne poésie des Hébreux.

Le fascicule que nous possédons contient l'étude des genres des psaumes en général, des hymnes, des chants en l'honneur de l'intronisation de Jahwé, des psaumes élégiaques collectifs, des psaumes royaux et des psaumes élégiaques individuels. Souhaitons à M. Gunkel de nous donner le plus rapidement possible la fin de son précieux ouvrage.

2. Une bonne traduction vaut tout un commentaire. Le P. Zorell le croit lui aussi. Il estime que l'on se plaindrait du manque de commentaires sur les psaumes. Parmi ceux qu'il cite, plus d'un est justement apprécié. Nous croyons cependant que du côté catholique, nous avons encore beaucoup de progrès à faire. C'est dire que si nous nous réjouissons de posséder une bonne traduction latine grâce au P. Zorell, nous eussions été heureux de lui devoir en même temps un excellent commentaire. On éprouve, à la lecture de cette traduction, (1) une sorte d'émerveillement en même temps que nait un profond regret. A force de réciter notre office, nous connaissons un grand nombre de psaumes presque de mémoire. Il faut bien avouer que la récitation fréquente ne nous en donne pas l'intelligence. La traduction du bréviaire est en certains endroits inintelligible. Or, quand nous lisons un texte latin tout proche de celui qui ne cesse de tinter à nos oreilles, nous ne pouvons nous empêcher de découvrir des merveilles que nous ne soupçonnions pas sous notre texte défectueux, et de nous demander si l'heure ne serait pas venue de refaire une traduction intelligible et fidèle. Le P. Zorell en serait un bon ouvrier. Si sa traduction nous paraît un peu lourde à certains endroits, c'est peut-être parce qu'un autre texte s'impose malgré nous à notre sens rythmique. On l'approuvera sans doute moins de vouloir éviter certains hébraïsmes qui sont pleins de charmes et qui nous parlent plus qu'une circonlocution latine.

Les notes établissant le texte ont été renvoyées à la fin du volume. A chaque psaume s'ajoute une brève analyse du contenu et des notes exégétiques peu abondantes mais substantielles.

Ce livre ne manquera pas de faire mieux connaître, et partant mieux aimer, le livre de l'Ancien Testament que le sacerdoce catholique devrait le mieux posséder.

(1) H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israëls*. I Hälfte. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1928. In-8° 176 p. M. 5. 50 prix de souscription.

(2) FR. ZORELL, S. J. *Psalterium ex hebraeo latinum*. (Scripta pontificii Instituti biblici) Roma, Pont. Inst. Biblico, 1928. In-8°, XXII-310 p. L. 35.

Digitized by Google

4. *Le Cantique des Cantiques.*

« Le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique des Cantiques fut donné à Israël », déclare le célèbre rabbi Akiba. Les commentaires des Pères Ricciotti et Miller s'efforcent d'en faire sentir la beauté aux chrétiens.

L'introduction du Père Ricciotti est fort développée (1). Après quelques pages sur la canonicité, l'analyse et les versions du Cantique des Cantiques, il fait passer devant nos yeux la traduction des chansons amoureuses arabes et égyptiennes. Plusieurs contiennent les mêmes images et ont la même allure que certains passages du Cantique. Ces rapprochements nous ont paru pleins d'intérêt et aptes à faciliter la lecture du livre inspiré. L'exposé des systèmes d'interprétation suffit à faire voir les voies différentes dans lesquels se sont engagés d'innombrables auteurs. Les reprenant une à une, le P. Ricciotti rejette l'exégèse naturaliste et l'exégèse typique ; il se rallie à l'interprétation allégorique ; parmi les allégories présentées, il ne retient que celle de l'amour de Jahvé pour son peuple. Poussant assez loin ses recherches, il tâche d'identifier les personnages tout en renonçant à y réussir tout à fait. Nous dirons tantôt ce que nous pensons de cette façon d'entendre les poèmes du Cantique. L'auteur n'en est pas Salomon. Le livre doit avoir été composé au IVe siècle. L'introduction se clôt par une très longue bibliographie où les ouvrages sont classés par siècles. Ce n'est pas une simple nomenclature de titres ; quelques mots d'analyse caractérisent chacune des œuvres citées.

La traduction est faite avec beaucoup de soin sur un texte établi en note. Le commentaire nous a paru, à certains endroits, trop bref mais il excelle par sa clarté. Le côté philologique et historique de l'exégèse semble parfois négligé. On ne perçoit pas toujours avec la même netteté l'enchaînement des parties du Cantique.

L'ouvrage du P. Miller contient en moins de pages presque autant de matière (2). Il fait partie de l'excellent commentaire de Bonn dont l'exécution rapide fera plaisir à tous les amis de la Bible. Dans l'introduction, remarquons les pages sur la forme littéraire et les idées supérieures du Cantique des Cantiques. L'interprétation naturaliste est rejetée. Le caractère inspiré du livre et la tradition juive et chrétienne lui assurent un sens supérieur ; celui-ci est typique ou allégorique. Dans l'allégorie, l'auteur emploie une série de métaphores qui ne sont qu'un moyen littéraire pour inculquer une idée abstraite. Le sens visé par l'auteur est le sens supérieur et non le sens obvie du texte lui-même. L'interprétation typique au contraire admet deux sens : le sens littéral qui est conforme à celui proposé par l'interprétation

(1) J. Ricciotti, *Il Cantico dei Cantici*, Verzione critica del testo ebraico con introduzione e commento. Torino, Soc. edit. intern., 1928. In-8°, 302 p. L. 30.

(2) A. Miller, O. S. B. *Das Hohe lied übersetzt und erklärt* (Das Heilige Schrift des alten Testaments, B. VI) Bonn, Handstein, 1927, In-8°, VIII-76 p.

Digitized by Google

naturaliste et le sens supérieur qui est proprement le sens typique. Le P. Miller se rattache à cette dernière exégèse. On voit qu'il s'engage dans des voies tout autres que le P. Ricciotti. Il ne lui semble pas possible de trouver une explication à tous les traits que contient le poème et peu naturel de prétendre qu'ils ne sont point employés pour la beauté des descriptions, mais pour un sens supérieur uniquement voulu. Il n'est guère facile de se prononcer entre ces deux interprétations. L'une et l'autre s'appuient sur la tradition et en dernière analyse admettent le même sens supérieur : « l'exaltation de l'amour de Jahvé pour son peuple. » Ce n'est donc qu'affaire de nuances et de mots, mais qui a son importance. La divergence vient, croyons-nous, de la confusion entre sens typique et sens littéral figuré. Nous croyons que les PP. Miller et Ricciotti défendent, de fait, le sens littéral figuré. L'auteur voulait sous la figure de l'amour humain signifier l'amour de Jahvé pour son peuple. Cette figure est-elle un type ou une allégorie ? Le P. Miller a très bien vu que le type, tel qu'il le définit, n'est pas celui que la plupart des auteurs, qui ont des notions nettes, entendent quand ils parlent du sens typique. Le sens littéral d'un livre est le sens obvie ou figuré voulu par l'auteur inspiré. Le sens typique est le sens voulu par le Saint-Esprit. Nous ne le découvrons que par une révélation divine. Le P. Miller, lui, a nommé sens typique deux choses tout à fait différentes ; il entend par-là et le sens littéral figuré et le véritable sens typique. De là un certain flottement dans l'exposé des idées supérieures contenues dans le Cantique.

Ce Cantique n'est pas une métaphore continue, au moins dans le sens strict. Si nous nous trouvions en face d'une narration, nous aurions, croyons-nous, une parabole. Le sens figuré reste plus en vue dans ce livre que dans une parabole strictement dite. Nous croyons que nous sommes en présence d'un genre qui tient et de la parabole et de l'allégorie. Il faut, comme dans la parabole, chercher un enseignement global ; mais il y a plus de traits que dans la parabole à interpréter en fonction de l'idée supérieure. Nous ne pouvons donc souscrire à bien des tentatives d'identifications faites par le P. Ricciotti, mises sur le compte du sens allégorique et qui ne relèvent en réalité que du sens typique. En résumé, nous estimons 1° que le sens littéral du Cantique comprend la description de l'amour de Jahvé pour son peuple sous la figure de celui de l'époux ; 2° que cette figure doit être interprétée non pas à la façon d'une allégorie strictement dite mais d'une parabole allégorisante, et 3° qu'un sens voulu par le Saint-Esprit est possible et existe de fait si d'autres endroits de l'Ecriture ou de la Tradition l'établissent et tel qu'ils l'établissent avec certitude. Ces sens typiques sont d'après le P. Miller les relations du Messie et de sa communauté, l'union de l'âme humaine et spécialement de la Vierge Marie et de Dieu.

Après cette mise au point, qu'il nous suffise d'ajouter quelques

Digitized by Google

mots sur le commentaire lui-même. Puisque l'auteur admet deux sens il n'est que logique qu'il fasse deux commentaires parallèles et que pour plus de clarté, il les sépare totalement l'un de l'autre. Les pages sont donc divisées en trois sections : la traduction, le commentaire littéral et le commentaire typique. L'exégèse littérale est de tout point remarquable. Elle met particulièrement bien en vue l'unité fondamentale du poème tout entier et permet de goûter toute la beauté de ces chants passionnés.

4. GÉOGRAPHIE BIBLIQUE.

1. Mgr Landrieux, évêque de Dijon, fait paraître la sixième édition de son ouvrage si répandu et si apprécié sur le pays du Christ. (1) L'Orient, terre mouvante comme le visage de ses habitants, est bien changé depuis qu'au lendemain de son pélerinage, Maurice Landrieux envoyait aux « gentils lecteurs » le récit de ses courses à travers l'Egypte et la Palestine. Le Croissant ne règne plus sur la ville sainte, la Russie n'exerce plus son emprise sur le gouvernement palestinien, le judaïsme est en réveil, Jérusalem se modernise. Mais somme toute, le visage du pays de Jésus ne s'est pas altéré. S'il faut noter les changements accidentels et passagers que vingt années lui ont fait subir, il reste intéressant, même pour ceux qui ont vu la Palestine d'aujourd'hui, de savoir ce qu'elle était il y a peu de temps encore. Les cartes, les plans, les images, le texte si clair, si vif, si enthousiaste font, du livre de Mgr Landrieux, un des plus beaux et des plus attrayants qu'on ait écrits sur les voyages en Palestine.

2. Dans l'avant-propos à l'ouvrage de Mgr Legendre sur le pays biblique (2) M. J. Plessis, professeur à la faculté de théologie d'Angers, énumère les titres qui relèvent la compétence de l'auteur pour entreprendre le travail édité aujourd'hui par la Bibliothèque catholique des sciences religieuses. « Un voyage d'études en Terre-Sainte, l'établissement d'une *carte de la Palestine* qu'une seconde édition a récemment complétée et mise à jour ; la rédaction de la plupart des articles de géographie biblique contenus dans le *Dictionnaire de la Bible* de feu M. Vigouroux ; l'enseignement des sciences scripturaires au Grand Séminaire du Mans, et, depuis plus de trente ans, à la Faculté de Théologie d'Angers ; enfin, le soin constant qu'il apportait à se tenir au courant des résultats acquis au jour le jour par les recherches palestiniennes et orientales, assuraient à Mgr Legendre une autorité indiscutable dans le domaine de la géographie biblique. »

Le pays biblique, décrit par Mgr Legendre, comprend la Palestine

(1) Mgr LANDRIEUX, évêque de Dijon. *Aux pays du Christ, Egypte, Palestine*, Paris, Bonne Presse, 1927. In-8° XV-658 p.

(2) Mgr LEGENDRE, *Le pays biblique* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses) Paris, Bloud et Gay, 1928. In-12, 243 p. F. 10.

Digitized by Google

Cisjordane (littoral méditerranéen, plaine côtière, montagnes de Galilée, plaine d'Esdrelon, montagne de Samarie et de Judée, le désert et le Négeb), le fossé central (la vallée du Jourdain, les lacs Houlé et de Tibériade, la mer morte), la Transjordane (la Caulanitide, le pays de Galaad, le pays de Moab, le Haurâm). Il en étudie l'aspect général, les rivières, les montagnes, les vallées, les plaines, les villes, les ruines. De plus, dans une dernière section, il a groupé les renseignements divers et utiles sur la géologie, la géographie physique, la flore et la faune du pays de la Bible. Des pages aussi charmantes qu'instructives disent la solidarité du pays et du livre biblique. Des cartes et des plans trop peu nombreux et trop peu détaillés, éclaircissent le texte.

En attendant l'ouvrage définitif que nous doivent les Pères Dominicains de Jérusalem sur la géographie biblique, ce petit volume bien écrit, fruit d'un immense labeur qui y eût gagné à être entrepris sur le sol même, rendra de précieux services aux étudiants en théologie et aux professeurs d'exégèse et intéressera tous ceux qui voudront mieux connaître le pays de Jésus.

5. Théologie biblique

Sous le titre « *La Piété dans l'Ancien Testament* »,(1) le Dr Storr nous explique lui-même ce qu'il a voulu englober. Tout d'abord un tableau du développement historique de la piété dans l'Ancien Testament, sous les Patriarches, sous Moïse, de Josué aux Prophètes, sous les Prophètes, avant, pendant et après l'exil. Exposé limpide, sans longueur, où les références judicieusement choisies appuient et ornent la pensée. En second lieu, une étude sur la constitution interne de la piété dans l'Ancien Testament. Les fondements de cette piété sont les idées sur Dieu et sur le royaume. Elles déterminent pour les croyants des attitudes religieuses, des formes de prière, un culte liturgique, une vie de vertu, une conscience du péché et un appel à la conversion. Ces phénomènes sont fort bien décrits et finement analysés. Enfin, un exposé de la valeur religieuse et morale de la piété dans l'Ancien Testament : elle élève l'individu, elle est la base de la vie sociale et commande les rapports entre les peuples.

Ce livre de haute vulgarisation est très bien construit et très bien écrit. Clair dans ses divisions et son style, il est d'une lecture entraînante. On en sort plus convaincu de la valeur éternelle et de la beauté surhumaine de cette histoire du peuple élu dont la plus belle phase trop ignorée se passait dans le cœur des pieux israélites.

(1) R. Storr, *Die Frommigkeit im alten Testament*, Munchen, Gladbach, Volksvereins-Verlag. 1928, In-8°, 295 p.

Digitized by Google

6. ISRAËL ET L'ANCIEN ORIENT.

1. Le temps est passé où les savants demandaient à la Bible seule toute leur science sur l'histoire d'Israël. Les fouilles ont fait surgir villes, temples, textes anciens. Petit à petit, les grands et les petits peuples avec lesquels Israël avait des liens de parenté ou des relations, livrent l'histoire de leur civilisation et de leurs croyances. Le travail de déchiffrement, de traduction et de reconstitution est déjà assez avancé pour qu'on puisse réunir en une anthologie les textes les plus significatifs et les images les plus évocatrices de l'Ancien Orient qui aideront à replacer la culture et la religion d'Israël dans son milieu historique. C'est le but qu'a poursuivi M. H. Gressmann dans « *Textes et images de l'Ancien Orient sur l'Ancien Testament* » (1). La deuxième édition de cet important travail a paru, remise à jour.

Le volume consacré aux textes, comprend des textes égyptiens, assyro-babyloniens, nord-sémitiques et sud-sémitiques. Les premiers ont été traduits par H. Ranke, le meilleur égyptologue allemand ; ils comprennent des textes mythologiques, eschatologiques, poétiques, didactiques, prophétiques, narratifs et historiques. Les seconds sont traduits par M. E. Ebeling. Ils sont divisés en trois groupes : religieux (mythes, psaumes, prophéties, sagesse, rituels), historico-chronologiques (listes chronologiques, textes du premier royaume babylonien, textes assyriens, textes du second empire babylonien), juridiques (codes et contrats). M. H. Gressmann s'est réservé le groupe nord-sémitique comprenant les pièces les plus importantes soit israélites, soit phéniciennes, soit moabites. Enfin, M. N. Rhodokanakis a rassemblé quelques inscriptions sud-arabes. Des notes en tête des sections ou en bas des pages éclairent le texte. Dans la prochaine édition, nous serions heureux de trouver à côté de cet ensemble déjà très complet, un choix d'hymnes sumériens que le P. Maur Witzel, franciscain, élève de Hommel, vient de rendre accessibles.

Le second volume est un recueil d'images que précède une description de chacune d'elles. De nombreuses tables facilitent l'emploi du précieux volume. Les images sont classées dans un ordre analytique, si je puis dire : types humains, sujets historiques, images cultuelles, culte des morts, déesses, dieux et symboles, êtres mythologiques et démons, pierres saintes, autels, temples, sujets cultuels, amulettes, sceaux, mythes. Des photographies de fouilles de la plupart des grands chantiers et de leurs principales trouvailles complètent le volume. Imprimées sur beau papier glacé, ces quelque sept cents images constituent une galerie que l'on chercherait en vain ailleurs aussi complète.

Ces deux volumes, dernière œuvre d'un savant trop tôt disparu, sont indispensables à tous ceux qui ont le souci de saisir l'esprit dans lequel a vécu Israël et ont été écrits nos livres sacrés.

(1) H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin, de Gruyter, 2e éd. 1926-1927. 2 vol. in-8° X-478 ; p. IX-224 p., 677, grav.

Digitized by Google

2. Si les fouilles ont fait rendre aux sables de Syrie et de Mésopotamie une partie des secrets que jalousement ils tenaient enfouis. le travail n'est pourtant pas achevé. Chaque campagne ajoute sa pierre à la reconstruction de l'édifice et c'est une bonne aubaine quand un vétéran de la valeur de S. Langdon veut bien marquer l'étape parcourue depuis un certain nombre d'années. Il a fait paraître dans l'intéressante collection *der Alte Orient* publiée avec soin par la maison Hinrichs, les résultats des fouilles en Babylonie depuis 1918. Son manuscrit anglais fut traduit par M. F. H. Weissbach (1).

Cinq centres sont actuellement en exploitation : Eridu, Tell-el-Obeid, Ur, Kisek et Charsagkalama, Dschemdet Nassr et Barghutthijat. Ur prend dans l'exposé la part du lion. Rien n'est plus instructif et édifiant que de suivre pas à pas ces chercheurs, et de constater avec quelle précision scientifique ils travaillent. Nous saisissons sur le vif le courage et la patience qu'ils déploient pour restituer au vieux monde sa véritable physionomie.

3. Les fouilles en Palestine permettent de remonter jusqu'à la préhistoire de ce pays ; s'appuyant sur l'archéologie, la Bible et le Folklore indigène, le Dr Louis Perrier trace une rapide esquisse sur la préhistoire de la Palestine (2). Pour les profanes que la question intéresse, ils y trouveront une synthèse suffisante pour amorcer leur curiosité, les initiés regretteront que l'opuscule du professeur de théologie à la faculté protestante de Montpellier soit un peu superficiel.

4. C'est un tout nouveau livre que nous donne le P. Kortleitner dans sa seconde édition des « Formae cultus Mosaïci » (3). L'édition de 1917 contenait à peine 87 pages. Celle-ci en a 232.

Ce travail est, comme le titre l'indique, une étude comparative entre la religion d'Israël et plus spécialement son culte et le culte des autres religions. Une première partie examine en quel sens il faut faire remonter jusqu'à Moïse le code rituel des Hébreux. La seconde énumère et réfute toutes les fausses assertions émises au cours des siècles sur les relations du culte mosaïque avec les religions des peuples voisins. La troisième partie résoud positivement la question en montrant les divergences des religions et les points de contact où l'influence a pu s'opérer.

L'érudition prodigieuse du savant Prémontré fait de ce livre une véritable introduction à l'histoire et à la religion des peuples d'Orient.

(1) S. LANGDON, *Die Ausgrabungen in Babylonien seit* 1918, Leipzig, Hinrichs, 1928. In-8° 75 pp., 27 reproductions dans le texte et 8 tables. (Der alte Orient, Bd. 26).

(2) L. PERRIER, *La Préhistoire de la Palestine et la Bible*. Paris, Fischbacher. 1928. In-8°, 40 pp. F. 2,50.

(3) FR. X. KORTLEITNER. O. Praem. *Formae cultus mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae*. Nova editio, Abbaye de Tongerloo, 1927. In-8°, III-232 p. Fr. 35.

Digitized by Google

Au point de vue de la structure interne du volume, trop de questions touchées n'ont avec le point central de l'étude qu'un lien un peu lâche. Le P. Kortleitner semble, à certains endroits, débordé par son érudition. Pour ceux qui auront le courage de le suivre jusqu'au bout, il leur aura appris beaucoup de choses avec une exactitude remarquable.

5. C'est aussi les relations du culte d'Israël et de Babylone qui furent l'objet du discours inaugural du Dr M. F. M. Th. Böhl, lors de son entrée en charge comme professeur à l'université de Leyde en Hollande. Après Volz, Zimmern, Schmidt, il décrit le rituel de la fête du Nouvel-An à Babylone et la compare à celle que l'on suppose avoir existé en Israël. (1) Cette supposition n'est jusqu'ici basée sur aucun texte bien clair. Ce serait cependant le point fondamental à démontrer avant d'en tirer toutes les conséquences au point de vue doctrinal et littéraire qu'on en veut déduire. Ce sujet vient d'être proposé par la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg comme thème de concours. C'est dire son actualité. Les concurrents feront bien de ne pas négliger l'étude de M. Böhl qui ne manque ni d'érudition, ni de hardiesse.

6. L'étude comparée des religions, si à la mode aujourd'hui, présente des dangers, si une solide méthode ne préside pas à ses recherches. Les signaler, c'est rendre service à l'histoire des religions elle-même ; montrer l'utilité et l'actualité de celle-ci, c'est lui rallier des sympathies, sinon des adeptes ; guider les lecteurs dans la pénombre où se meuvent les débuts de toute science, c'est venir en aide à ceux qui veulent se renseigner sur ces problèmes importants : tels sont le but et le mérite de la brochure de M. B. Heigl, professeur à l'Université de Freising (2). Le théologien ne peut pas tout ignorer des travaux et des conclusions religionistes comme l'historien des religions doit reconnaître la tâche à poursuivre, les limites du champ de ses recherches, les écueils à éviter, les principes directeurs de son travail scientifique. La brochure de M. B. Heigl, claire, substantielle et courte, rendra à l'un et à l'autre d'éminents services.

7. JUDAÏSME.

Les frères Tharaud déclarent que la question d'être philosémite ou antisémite ne s'est jamais présentée à leur esprit. Aussi ni l'ironie, ni le dénigrement, ni la caricature ne sont leur fait dans leurs nombreux ouvrages sur les Juifs. Ils veulent être des spectateurs désintéressés, clairvoyants, subtils jusqu'à la malice.

La petite histoire des Juifs (3) qu'ils ont composée ne nous fait

(1) Th. BÖHL. *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israël.* Groningue, Wolters, 1927, 34 p.

(2) B. HEIGL, *Religiongeschichtliche Methode und Theologie* (Biblische Zeitfragen XII, 1 et 2) Munster, Aschendorff, 1926. In-8°, 58 p. M. 1, 40.

(3) J. et J. THARAUD, *Petite Histoire des Juifs*, Paris, Plon, 1928. In-12, VII-282 p. Fr. 12.

Digitized by Google

point le récit de cette prodigieuse randonnée qui commence le jour où Abraham quitte avec ses troupeaux la vallée de l'Euphrate et qui se poursuit sous les yeux étonnés de notre monde contemporain. Mieux que de savantes monographies ou des histoires générales fort volumineuses, ce petit livre apprend aux profanes et révèle même à des initiés ce qui fait l'âme du Juif que nous côtoyons : les causes de sa réclusion dans le ghetto, les tentatives avortées de libération par le rationalisme, la contre-attaque de la synagogue, l'échappatoire mystique dans les rêveries du Zohar, les infiltrations romantiques et modernistes, les résistances des Hassidim, la vie inquiète et toujours tendue vers un bonheur à venir de la communauté, d'un mot le sursaut de l'intelligence et l'élan mystique de l'imagination et du cœur devant le fatras et l'emprisonnement des observances nomiques. Cette petite histoire, marquée au coin d'un sens historique et psychologique si avisé, fera la joie de tous ses lecteurs.

8. Homilétique.

1. Comme le titre l'indique, cette collection (1) est un recueil de brochures sur l'Ancien Testament. Elle a pour but de rendre à la Bible la place à laquelle elle a droit dans la prédication chrétienne. Tout l'Ancien Testament sera, autant que faire se peut, présenté sous forme de sermons. Jusqu'ici une vingtaine d'opuscules ont paru ; à peu près autant sont en préparation.

Les auteurs, peu connus chez nous, sont des exégètes et des prédicateurs de renom en Allemagne. Ils ne visent pas à faire œuvre scientifique ; point de sèche discussion, ni vain étalage d'érudition ; le sermon n'est point une conférence ni un cours de séminaire. Les questions de critique et de pure exégèse ne sont point abordées. L'histoire et les enseignements de la Bible ne sont pris en considération que pour autant qu'ils offrent des thèmes à des développements moraux et religieux. Nourrir la vie chrétienne à une de ses sources les plus authentiques et les plus fécondes est la préoccupation constante de ce sermonaire. Pour atteindre ce but, il choisit dans le texte sacré ce qui peut être rendu assimilable à notre culture moderne et le présente sous une forme attrayante et neuve. La plupart de ces sermons ont été prêchés dans les grandes villes d'Allemagne avant d'être publiés. Le public a déjà fait bon accueil à nombre de ces brochures dont plusieurs atteignent des tirages de plusieurs milliers d'exemplaires. Ce succès qui justifie le bien-fondé de l'entreprise démontre en même temps l'attrait toujours puissant que les récits sacrés exercent sur le peuple chrétien. L'œuvre du R. P. Paffrath viendra en aide à tous ceux qui ont le souci de mettre l'Ecriture Sainte à la base de leur

(1) T. Paffrath, O. F. M. *Alttestamentliche Predigten*, Paderborn, F. Schöning, 1920-1927, 26 fasc. in-8°.

Digitized by Google

prédication ; elle leur enseignera le moyen de tenir le juste milieu entre une critique avancée et un conservatisme exagéré.

2. Le même but est poursuivi par M. Dürr. (1) Ne se sentant pas la vocation de prédicateur, il se borne à choisir pour chaque évangile de l'année liturgique, des parallèles empruntés à la littérature historique, prophétique et didactique de l'Ancien Testament. Il les traduit les explique et y ajoute un psaume adapté dont il indique la signification.

Ce commentaire de chaque péricope dominicale par l'Ancien Testament, viendra en aide à ceux qui, par leur charge, sont appelés à faire chaque dimanche l'homélie au peuple. Ceux qui aiment nourrir leur vie intérieure de la parole de Dieu, goûteront l'enseignement substantiel de ces pages. Tous n'auront qu'à se louer d'avoir pris pour guide le savant orientaliste qu'est M. Dürr.

III — NOUVEAU TESTAMENT.

I. Généralités.

1. La théologie évangélique passe par une crise. Les plus clairvoyants le reconnaissent et s'efforcent d'en hâter la solution. Le premier souci doit être de connaître l'état actuel des doctrines et de déterminer la tâche de demain. Tel est le but de la *Buchhandlung des Waisenhauses* en invitant des spécialistes de premier ordre à fournir au public le moyen de se retrouver dans le dédale de la prodigieuse production littéraire. M. Gunkel et M. Von Dobschûtz sont chargés de donner ces jugements sur le passé et ces directives pour l'avenir dans le domaine biblique.

L'opuscule de M. Von Dobschûtz répond d'une façon remarquable au but des éditeurs (2). Il passe en revue les questions d'introduction, les sciences auxiliaires, l'exégèse et la théologie biblique. Son examen se borne à la production allemande. Quelques travaux catholiques et étrangers sont pourtant mentionnés. Pour chaque groupe, il note avec une compétence que lui confèrent trente ans de labeur scientifique intense, les travaux entrepris, la valeur des méthodes, les résultats et les déficiences des conclusions ; prudemment il indique sa pensée sur la route à poursuivre.

Les plus difficiles reconnaîtront dans ces pages une érudition sûre et une pensée claire. Pour qui cherche une initiation dans la vaste production allemande néo-testamentaire, il n'est pas de guide plus averti.

(1) L. Durr, *Altestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangelien*. Berlin, Germania, 1928. In-12, 178 p.

(2) Von Dobschutz, *Die Evangelische Theologie, Ihr jetziger Stand und Aufgaben*, II *Das Neue Testament*. Halle, Buchhandl. des Waisenhauses, 1927. In-8°, 71 p.

Digitized by Google

2. M. Zahn a célébré son quatre-vingt-dixième anniversaire le 10 octobre 1928. Doyen d'âge des critiques du Nouveau Testament, il est le chef incontesté des théologiens protestants qui ont conservé leur foi au surnaturel. D'une érudition immense, d'une sagacité parfois un peu trop subtile, d'une sincérité émouvante, ce grand travailleur, blanchi dans les études néo-testamentaires, peut regarder le passé avec le contentement d'avoir servi la science et la vérité. Esprit indépendant autant que noble, il ne s'est jamais laissé incorporer dans aucune école, ni entamer par le rationalisme. Il représente une force des plus saines au service du christianisme dans son pays.

La prudence exige parfois du professeur qu'il ne publie point son enseignement ordinaire avant sa retraite. L'étudiant en possession d'un cours authentique, se permet des absences d'attention, voire même des absences tout court, à son grand préjudice et au grand désagrément de ses maîtres. N'est-ce pas ce qui a poussé M. Théod. Zahn d'attendre sa 90e année pour publier quatre volumes où se trouve résumé son enseignement académique sur l'introduction du Nouveau Testament, sur la Vie de Jésus, sur la Théologie du Nouveau Testament et sur l'histoire du siècle apostolique ? Nous n'oserions l'affirmer.

Avec la collaboration de ses anciens élèves, le maître a revu les cahiers d'auditeurs où étaient consignés les résumés qu'il avait coutume de dicter après avoir exposé la question plus librement et plus longuement. Dictés et revus par lui, ces petits volumes sont bien l'exposé de sa pensée. On les trouvera analysés chacun à sa place, dans ce bulletin.

Arrêtons-nous ici un moment à l'introduction (1). Elle offrait une difficulté spéciale. M. Zahn en effet a publié, il y a quelque trente ans, une monumentale introduction au Nouveau Testament que l'on ne peut ignorer. Ce nouveau livre allait-il être un résumé de son premier ouvrage ? Devait-il tout au moins concorder avec lui ? L'auteur déclare ne pouvoir prendre la responsabilité de chacune des phrases écrites depuis si longtemps et ses deux ouvrages ont des buts bien particuliers ; l'un s'adresse aux spécialistes, l'autre aux jeunes ou aux savants pressés qui n'ont que peu de temps pour regarder ce qui se passe dans le champ voisin.

Les vues exposées sont à peu près celles d'un catholique. A part la finale de Marc et l'Epitre aux Hébreux, le professeur d'Erlangen reconnaît l'authenticité des 27 livres du Nouveau Testament. Il passerait même chez nous en certains points pour un conservateur : ainsi il n'admet pas la priorité de Marc sur Matthieu.

La bibliographie fait entièrement défaut. Aucune note au bas des pages ne renvoie aux études plus spéciales. L'exposé est tout positif

(1) TH. ZAHN, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Deichert, 1928. In-8°, VII-120 p. RM. 5.

Digitized by Google

et ne s'appuie que sur de nombreux renvois aux livres inspirés. La lecture de ces pages très denses est parfois laborieuse. Si l'on ne peut être d'accord sur tous les points, avec le savant professeur, on gagnera toujours à l'entendre développer son opinion.

3. M. Fargues veut lui aussi décrire « l'origine des livres du Nouveau Testament, les milieux où ils ont été conçus et les dates de leur naissance, les personnalités qui les ont écrits dans la fièvre de l'apostolat ou avec une onction grave sur le papyrus ou le parchemin, les sources et les courants qui se sont mêlés en eux, les retouches qu'ils ont pu subir, leur réunion au Canon et l'histoire de leur Texte» (1). L'esprit dans lequel il entend entreprendre cette introduction est, selon lui, une juste voie moyenne, à égale distance « de la passion religieuse ou antireligieuse dont les flammes noircissent la vérité, et de la mentalité purement critique, froide et dissolvante comme la mer ». Les flammes éclairent toujours et ne noircissent pas nécessairement, la mer n'est pas froide à tout moment et elle ne dissout que ce qui est sans cohésion. Mais passons sur ces figures. Gardons l'intention de rester sur la bonne voie. Notons quelques-unes des conclusions « moyennes » de M. Fargues. Il place la rédaction de Marc entre 70 et 80. L'auteur du Matthieu canonique est inconnu ; l'attribution du troisième Evangile à Luc ne peut être retenue, pas plus que celle des Actes au même auteur. Il croit que le livre d'Henri Delafosse, *le quatrième Evangile*, a jeté une certaine lumière sur le problème johannique ; celui du P. Lagrange n'est pas mentionné ; l'auteur du quatrième Évangile est comme celui du premier et du troisième un inconnu. C'est toujours un inconnu qui rédigea l'Épître aux Éphésiens, les Pastorales, l'Epitre aux Hébreux, l'Épître de Jacques, les Épîtres de Pierre et l'Épître de Jude, les Épîtres de Jean et l'Apocalypse de Jean. Il faut reconnaître que ce n'est pas trop mal partagé. Il est inutile d'entrer plus avant dans l'analyse des positions de l'auteur. Elles n'ont d'ailleurs rien de bien transcendant. Les maîtres de M. Fargues sont Goguel dont il n'atteint pas l'érudition, Loisy, Renan et quelques protestants français. Bien des ouvrages de première valeur lui ont échappé ; les travaux catholiques sont pour lui quasi inexistants. Au lieu de craindre les flammesM.Fargues eût bien fait d'allumer sa lanterne.

4. Au professeur de quatrième latine qui veut montrer à ses élèves que Xénophon écrit un grec plus pur, mais nourrit moins les âmes que les auteurs du Nouveau Testament, ou à celui d'exégèse dans un Séminaire qui veut apprendre à ses auditeurs les particularités de la Koinè, l'Abbé Viteau, professeur lui-même à l'Institut catholique de Paris, offre des morceaux choisis du Nouveau Testament (2). Une

(1) P. FARGUES, *Les origines du Nouveau Testament* (Biblioth. d'études religieuses). Paris, Fischbacher, 1928. In-12, 252 p. Fr. 12.

(2) J. VITEAU, *Morceaux choisis du Nouveau Testament*, Textes grecs revus et annotés. Paris, de Gigord, 1927. In-12, 169 p.

Digitized by Google

introduction assez courte, claire et pieuse contient quelques notes sur le Nouveau Testament, les caractéristiques et les particularités da sa langue. Les textes choisis appartiennent à tous les genres littéraires du Nouveau Testament et aux livres grecs de l'Ancien. Des notes facilitent la lecture des passages et donnent quelques explications des termes qui ont une signification propre. Un bref lexique complète le volume. Il sera d'un précieux secours pour tous ceux qui veulent apprendre ou réapprendre à lire le texte sacré dans la langue originale.

5. Il est impossible à l'étudiant et même à beaucoup de professeurs de se procurer les reproductions trop coûteuses des manuscrits de la Bible. Il leur sera donc toujours malaisé de s'initier au travail de la restitution des textes et à l'histoire du texte lui-même, si une anthologie ne leur offre pas à bon compte un choix judicieux de textes des diverses familles. M. Vogels, professeur à l'université de Bonn, l'éditeur catholique d'un texte critique grec du Nouveau Testament, auteur d'un manuel fort estimé de critique textuelle du Nouveau Testament, a rassemblé dans un livre d'exercices pour l'introduction à l'histoire du texte du Nouveau Testament, seize spécimens tirés des différents manuscrits : B, NCΘ, codex Cantabrigiensis, Claromontanus, Augiensis, Evangile de Washington, codex Bobiensis, Veronensis, traduction gothique et syriaque, citations de Clément d'Alexandrie et d'Irénée, la capitulation du codex de Fulda. Il est inutile de dire et la sûreté du choix et le soin avec lequel les documents sont rapportés. La maison Hanstein a donné au volume une toilette typographique irréprochable (1).

2. Les Evangiles

1. *Synopse grecque.*

La synopse grecque du P. Lagrange ne remplacera pas, même dans les milieux catholiques, pour des motifs d'ordres divers, celle de M. Albert Huck (2). Celle-ci s'enrichit d'édition en édition. La septième qui paraît 35 ans après la première, l'emporte sur la précédente, non seulement par la qualité du papier mais par des corrections opérées principalement dans l'apparat critique. Les références ont été contrôlées sur les éditions de von Soden et Tischendorff et même sur les reproductions de manuscrits. Il n'y a pas une page où quelque chose n'ait été changé et complété. L'apparat critique, déjà très complet dans les autres éditions, en est, de la sorte, fort amélioré.

Signalons pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'ouvrage,

(1) H. J. Vogels, *Ubungsbuch zur Einleitung in die Textgeschichte des Neuen Testamentes*, Bonn, Hanstein, 1928. In 8°, 32 p. M. I, 20.

(2) A. Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 7e éd. Tubingen, Mohr, 1928. In-4° XLV-247 p. RM. 7.

Digitized by Google

qu'il contient des prolégomènes où l'on trouve 1) les témoignages anciens sur les Evangiles synoptiques : Papias, Irénée, le Canon de Muratori, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Jérôme ; 2) une étude sur les témoins du texte, sur les manuscrits grecs, majuscules et minuscules, sur les lectionnaires,sur les versions syriaques, latines, égyptiennes et autres, et sur les écrivains ecclésiastiques ; 3) un bon travail sur les Évangiles apocryphes et les Agrapha. Une ajoute donne les passages de S. Jean parallèles aux Synoptiques. L'auteur n'ignore rien de ce qui fut publié sur ces sujets. Il en utilise ce qui peut enrichir notre connaissance du texte.

Le texte grec est en fort beaux caractères. Toute la présentation est parfaite et du meilleur goût. Fond et forme feront à cette synopse de nombreux amis

2. *Les paraboles.*

Encouragé par le succès de son premier volume, intitulé « Dieu Homme », « les œuvres du Christ », le P. V. Geerebaert, rédemptoriste, a entrepris l'étude des « paroles de Jésus ». Le présent volume explique les « Paraboles » (1). C'est une œuvre de haute vulgarisation entreprise avec une compétence et un talent remarquables. Le premier chapitre est divisé en deux sections : la première définit le genre parabolique, détermine la différence et la ressemblance entre la fable, l'allégorie et la parabole, donne quelques considérations sur l'originalité du genre, sur sa place dans l'enseignement du Christ et sur le but des paraboles ; sur ce dernier point il admet l'opinion des PP. Durand et Buzy ; une deuxième section étudie la conception néotestamentaire du royaume de Dieu. Celui-ci est présent et futur ; en tant que présent, il consiste dans la doctrine du Maître en elle-même et dans les effets qu'elle produit dans les cœurs des hommes ; en tant que futur, le royaume s'entend aussi de l'Eglise et du Ciel ; il y aurait des réserves à faire sur l'enseignement ecclésiologique que l'auteur tire des paraboles.

Après ces prolégomènes nécessaires et qu'on pourrait même développer par un examen des paraboles juives et de l'attente du Royaume dans les milieux où Jésus fit son apparition, l'auteur passe à l'explication des vingt-huit paraboles. Il en établit d'abord le récit évangélique en fusionnant le texte des synoptiques ; il remet ensuite la parabole dans son contexte historique, l'explique et en fait l'explication, appuyant ses remarques parénétiques sur l'enseignement des SS. Pères et des meilleurs auteurs ecclésiastiques. Aurai-je le courage de reprocher au R. Père que ses explications et surtout ses applications sont quelquefois trop longues ? Tant de prêtres et de pieux fidèles seront heureux d'y trouver soit un sermon tout fait, ou une

(1) V. GEEREBAERT, C. SS. R. *De Godmensch. Christus-Woorden.* I. *De Parabolen.* Louvain, S. Alphonsus Boekhandel, 1928. In-8°, 579 p. Fr. 20.

Digitized by Google

lecture pieuse qui réjouira leur âme. La science elle-même n'y perd rien. L'érudition nous a paru même un peu trop recherchée pour elle-même. Nous ne voyons pas l'utilité pour les lecteurs auxquels s'adresse le livre, de la liste bibliographique de quelque deux cents ouvrages. Les hommes du métier verront, même sans cette exhibition, combien le P. Geerebaert est à la hauteur de tous les problèmes posés et ils trouveront facilement ailleurs des listes plus complètes. Nous ne voudrions pas que ces réserves déprécient ce livre qui est écrit dans une langue claire et qui est un des meilleurs que les catholiques possèdent sur l'enseignement de Jésus.

3. *Vies de Jésus.*

1. Le P. Geerebaert a voulu mettre en tête de son volume la recommandation de son ami, M. le Chanoine Th. Van Tichelen. Le grand succès que connaissent les livres de celui-ci nous en fait parler, quoique ses « *tableaux tirés de l'Evangile* » que nous allons analyser ici et son « *S. Paul* », dont nous parlerons plus loin, ne soient plus des livres récents.

Qui a lu les « *tableaux tirés de l'Evangile* », (1) ne s'étonne plus qu'un livre pareil atteigne, même pour un cercle de lecteurs très restreint, le tirage de douze mille exemplaires. Les 24 chapitres qui le composent forment un ensemble qui constitue pour ainsi dire une vie de Jésus. Après nous avoir décrit le milieu où le Sauveur vécut, on nous fait connaître ses parents et leur vie familiale, on nous compte leur départ pour Bethléem, la naissance de Jésus, les premières tribulations de la Sainte Famille, le retour à Nazareth, Jean le Baptiste, les débuts du ministère public, l'attitude des Scribes et des Pharisiens, le Thaumaturge, l'annonce du Royaume, l'éducation des disciples, le ministère en Galilée et à Jérusalem, la révélation du Fils de Dieu et le secret du Royaume, le miracle de Lazare, la dernière montée à Jérusalem, l'institution de l'Eucharistie, la Passion, la Mort, la Résurrection et l'Ascension. Mais si la matière ainsi exposée peut faire croire à une « vie », la forme en est toute différente. Il n'y a pas entre les chapitres de liaison stricte. Les discussions de localisation et de chronologie sont écartées. Ce qui intéresse M. Van Tichelen, c'est moins le lieu et le temps où cela s'est passé que le fait lui-même. Ne se rapproche-t-il pas ainsi des Evangélistes eux-mêmes ? Cela n'empêche pas que tous les gestes et les enseignements de Jésus soient remis dans leur contexte historique réel et doctrinal. Formé à Jérusalem par les PP. Dominicains, M. Van Tichelen connaît les coutumes orientales et possède sa Bible, ayant composé plusieurs ouvrages sur l'Ancien Testament ; de plus, il a un très grand talent d'assimilation ; il retient ce qu'il lit, il voit bien et beaucoup et utilise ses expériences ; enfin, il est un des meil-

(1) Th. Van Tichelen, *Beelden uit het Evangelie*, 3e éd. Anvers, Geloofsverdediging, 1928. In-8°, 482 p. Fr. 15.

Digitized by Google

leurs conteurs flamands qu'il y ait. On lui a reproché de montrer un peu trop le terre-à-terre de la vie orientale et de diminuer la transcendance de la figure divine du Christ. On se demande ce qui a pu faire naître de telles imputations. Pour nous, nous exprimons le vœu de voir un jour ce livre traduit en français ; à moins que l'auteur, qui connaît et manie aussi bien notre langue que la sienne, ne veuille un jour dessiner ces mêmes images pour nous.

2. M. Th. Zahn donne aux catholiques dans son abrégé d'histoire de la vie de Jésus (1) la joie de se sentir presque en harmonie de croyance avec lui. Les quatre Evangiles sont les sources de la vie de Jésus. Le Sauveur est né entre les années 7 et 5 de notre ère. Son apostolat a duré trois ans. Il est mort le 7 avril 30, 15 nisan. L'Evangile est inspiré, il faut admettre les miracles qu'il rapporte. L'auteur admet la naissance miraculeuse et défend le miracle de la résurrection. Pourtant il n'admet pas la virginité perpétuelle de la Sainte Vierge. Tout le monde ne se ralliera pas aux arguments qu'il expose en faveur d'une double purification du temple, ni surtout de la communion de Judas à la dernière Cène. Le livre est fort bien charpenté ; il doit sa sécheresse et son laconisme aux circonstances qui l'ont fait naître. Il y gagne en netteté et en précision.

3. Saint Paul.

1. *Exégèse.*

La collection *Christianisme*, dirigée par M. P. L. Couchoud, publie « *les écrits de S. Paul* », traduction nouvelle, introduction et notes par Henri Delafosse (2). Ces quatre cahiers qui contiennent toute la correspondance de Paul sont un défi au bon sens le plus élémentaire. Si le sujet traité n'était point trop sérieux et si l'on ne devait craindre que malgré tout, ces pamphlets ne fassent du tort aux âmes chercheuses de vérité ou d'apaisement, on en rirait à gorge pleine. M. Delafosse est poursuivi par la manie de la dissection. C'est chez lui ou un parti-pris ou une idée fixe dont il ne peut se défaire. Il fait fi de tout le travail critique élaboré avant lui. Les Épitres de S. Paul sont une forêt vierge dans laquelle il arrive muni de sa cognée. Paul a existé, soit. Il ne fut point tel qu'on nous l'a toujours présenté, mais il faut le concevoir tel que M. Delafosse veut qu'il soit : un petit juif, point mystique du tout, prédicateur déambulant, vendant des sermons comme d'autres juifs vendent des fruits, mais d'un fanatisme morbide dont tout le programme consiste dans le rétablissement du Royaume d'Israël en faveur de Jésus.

(1) Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des Lebens Jesu*, Leipzig, Deichert, 1929. In-8°, 82 p. R. M. 3,60.

(2) H. Delafosse, *Les écrits de S. Paul*. Paris, 1926-1928. 4 vol. in-12, 158, 180, 239, 246 p.

Digitized by Google

Ce Paul a écrit. Mais dans les « bourriches » qui nous sont parvenues, bien peu de chose est authentique. Ainsi pour l'Épitre aux Romains, doivent lui être attribuées : I, 1-17 ; III, 27-IV, 35, moins 15 à 25 qui sont marcionites ; IX, 1-13 ; 30-X, 21 ; XV, 8-12 ; 14-XVI, XX, 19-23. Un auteur marcionite avant la condamnation de Marcion en a ajouté autant. Plus tard un autre marcionite a dû compléter quelque peu. Plus tard encore, les catholiques se chargèrent d'ajouter deux couches de gloses, corrections et compléments. Enfin un dernier rédacteur a rendu le tout lisible en arrondissant les contours. Toutes les Épitres sont soumises à ce travail. Malgré le style vivant et les gros mots à effet habilement semés çà et là, la lecture des introductions est souverainement ennuyeuse. Les procédés sont partout les mêmes. Les redites sont nombreuses, les exagérations foisonnent. Nous n'allons pas discuter ces thèses. Etonnons-nous de l'esprit dans lequel sont rédigés ces écrits. A qui donc s'adressent-ils ? Ils ne peuvent compter que sur l'indulgence des primaires. M. Delafosse prétend trouver dans le « germane compar » de Phil. IV, 3 la preuve du mariage de l'Apôtre avec Lydie. Les Actes, concède-t-il, n'en disent rien. « Mais l'expérience nous en dit plus long. Elle nous apprend que le cœur humain a ses lois, et que certaines situations amènent avec elles des conséquences inéluctables. » Donc Paul épousa Lydie. Le roman est achevé. Savante psychologie ! Oserez-vous encore recevoir quelqu'un de vos amis sous votre toit ? Vous n'avez sans doute pas de preuves, mais l'expérience... les lois du cœur humain... les conséquences inéluctables... le tribut à la nature...

Avec de tels procédés de reconstitution historique, on ne discrédite pas seulement les plus belles figures du christianisme, mais on fait montre d'une pauvreté d'esprit très considérable.

2. *Biographie de S. Paul.*

1. Le « *Saint Paul* » de M. le Chanoine Van Tichelen est écrit dans le même style et le même esprit que ses *Beelden uit het Evangelie* (1). Pourtant, ici c'est une véritable Vie qu'on nous donne. On remarquera la large place que l'auteur fait à la description du milieu où S. Paul naquit et grandit. La chronologie est tout aussi mise de côté que dans ses récits évangéliques. Le caractère de Paul est fort bien taillé. Les effets de la conversion sont eux aussi très bien décrits. Le lien entre l'ancienne et la nouvelle vie de Paul, l'idée du Royaume à venir et déjà partiellement réalisé est justement mise en lumière. L'auteur a introduit une excellente traduction intégrale de toutes les Épîtres de S. Paul dans la trame du récit. L'Épître aux Hébreux, vu l'incertitude de sa date de composition et de ses destinataires n'a pu être utilisée. L'érudition est plus encore que dans son premier livre

(1) Th. Van Tichelen, *Sint Paulus*, Anvers, 3e éd. Geloofsverdediging, 1928. In-8°, 514 p. Fr. 20.

Digitized by Google

sous-jacente. La reconstruction des situations historiques, si vivante et si détaillée est cependant d'une précision historique tout à fait sûre. Quelques détails qui romancent trop et détonnent même sous la plume du savoureux chanoine auraient pu rester de côté dans cette nouvelle édition.

2. L'espace limité dont disposent les collaborateurs de la *Bibliothèque des sciences religieuses* n'a pas permis à M. A. Tricot d'écrire l'histoire détaillée de *S. Paul, Apôtre des Gentils* (1). Il ne nous présente donc qu'une esquisse. Il ne s'occupe point de l'enseignement théologique de l'apôtre. un autre volume de la même collection étant consacré à la théologie du nouveau Testament. Rien d'essentiel à l'histoire et à la physionomie de l'Apôtre n'a échappé au regard perçant de M. Tricot. M. Van Tichelen raconte, M. Tricot enseigne, avec netteté, clarté, précision, charme même. Il connaît aussi bien le monde juif de la Diaspora que le monde grec des Gentils. Il connaît les questions que posent la chronologie et le texte des Épîtres. S'il ne les discute pas à fond, il prend une position qu'il croit ferme. Ses arguments en faveur de la Galatie du Sud n'ont rien de bien convaincant. L'âme de l'Apôtre le retient autant que son activité, soit qu'il décrive l'enfance et l'éducation, soit qu'il traite du terrain, conditions et méthode d'apostolat, soit enfin et surtout qu'il décrive dans un chapitre final le génie de Paul, son cœur et son âme. Livre précieux et bienfaisant.

3. Moins que les deux ouvrages précédents, celui de *E. de Faye, Saint Paul. Problèmes de la vie chrétienne* (2) appartient au genre biographique. Il est plus doctrinal qu'historique. C'est un simple aperçu de la pensée du grand Apôtre que l'on suit dans les développements de sa vie. Il traite en huit chapitres toute la Théologie Paulinienne : 1) Saul de Tarse, préparation à sa conversion ; 2) la conversion sur le chemin de Damas ; 3) les Galates, Christianisme et Judaïsme ; 4) les Corinthiens, une crise dans une Eglise ; 5) les Romains, l'Evangile universel ; 6) Colossiens et Ephésiens, le Christianisme et les spéculations philosophiques ; 7) les Philippiens, S. Paul au soir de sa vie ; 8) l'Apôtre Paul et le problème de l'au-delà. Ces chapitres sont autant de leçons autrefois professées par l'éminent auteur. Elles sont pleines de vie. Les conclusions auxquelles il se rallie sont en gros celles d'Auguste Sabatier : un protestantisme modéré tendant à permettre aux rationalistes de coudoyer le croyant. Les changements qu'il a opérés dans le texte de cette troisième édition sont surtout inspirés par les travaux de Goguel. L'introduction voudrait noter l'essentiel des nouvelles lumières projetées sur la personne et la pensée de l'Apôtre par beaucoup d'excellents ouvrages, parus depuis les

(1) A. TRICOT, *Saint Paul, apôtre des Gentils*. Paris, Bloud et Gay, 1927. In-12, 208 p.

(2) E. DE FAYE, *Saint Paul. Problèmes de la vie chrétienne*, Paris, Fischbacher, 1928. In-12, X-159 p. Fr. 10.

Digitized by Google

années déjà lointaines où ces leçons furent données. Ils ont fait disparaître le portrait très exclusivement juif de l'apôtre pour lui composer une figure grecque marquée de traits juifs. Non seulement sa langue mais sa pensée furent influencées par le milieu où il naquit et où il exerça son ministère. Sa conception de la rédemption et du Christ-Logos s'inspire des doctrines hellénistes. Ici plus qu'ailleurs, M. de Faye n'a-t-il pas trop sacrifié à la mode ? Même en désaccord avec M. de Faye, on lui reconnaîtra une grande modération de vues et un grand talent d'exposition.

3. *Théologie de S. Paul.*

1. M. Leone Tondelli a écrit en 1926 un savant volume sur *Gesù nella historia, al centro della critica biblica.* Il publie aujourd'hui une théologie de S. Paul sous le titre de la *Pensée de S. Paul* (1). Après une courte étude sur les sources, il retrace l'enseignement de l'Apôtre sur l'état lamentable au point de vue religieux et moral où se trouvaient les mondes païen et juif et sur les remèdes, la philosophie et la loi, qu'on voulait lui appliquer, mais dont l'inefficacité était évidente. Paul présente le salut par la Rédemption. L'homme pourra être justifié et régénéré, s'unir au Christ dans le Corps mystique, dans l'Eucharistie, dans l'Esprit. La personne du Christ occupe dans la pensée de Paul une place de premier ordre. Il faut donc déterminer les idées de saint Paul sur le culte à rendre au Christ, sur le Sacrifice nouveau, et sur le Christ lui-même. Suivent des chapitres sur l'apocalyptique, le Royaume, la morale et les sources de S. Paul. Enfin l'auteur nous montre la foi de l'Apôtre et sa conception de l'Eglise ; il fait un parallèle entre Paul et le Christ et termine par une synthèse de l'apport nouveau à la pensée chrétienne par l'Apôtre des Gentils. Les idées de Paul sont bien inventoriées et les travaux principaux ne sont pas restés inconnus pour l'auteur, quoique l'érudition soit voilée. L'exégèse est parfois si libre, pour ne pas dire plus, que la doctrine de S. Paul s'en trouve quelque peu altérée. Mais dans son ensemble l'ouvrage est vivant, clair et bien écrit. Parfois l'allure combative de l'auteur le mène à une légère exagération. Si des ouvrages de cette valeur se multiplient, le Duce aura bientôt doublement tort de reprocher à ses compatriotes catholiques leur pauvreté en fait d'œuvres de haute valeur sur l'histoire du Christianisme.

2. Le P. Vosté a bien raison de ne pas réserver le charme de ses leçons au cercle de ses élèves et de les publier en opuscules. Le recueil d'études pauliniennes qu'il fait ainsi paraître (2) commence par quatre conseils adressés à ceux qui veulent étudier les écrits de S. Paul, que

(1) L. TONDELLI, *Il pensiero di San Paolo*, Milan, Vita e Pensiero, 1928. In-12, 418 p. L. 20.

(2) J. M. VOSTÉ, O. P. *Studia Paulina* (Opus. Biblica Pont. Coll. Ang.) Rome, Coll. Angelico, 1928. In-8°, 239 p.

Digitized by Google

nous reproduisons volontiers : 1) Lisez souvent, tous les jours même, au moins quelques versets des Épîtres, en les prenant dans leur ordre chronologique ; 2) Lisez-les en grec ou dans votre langue « qui est celle de votre cœur et de votre vie » ; 3) faites surtout attention à la division logique des lettres ; 4) Cherchez la solution des passages difficiles. Notez les endroits les plus beaux. Rapprochez les textes qui traitent de la même matière. Apprenez par cœur les paroles de l'Apôtre. Et surtout lisez en priant. »

La première leçon est une introduction à l'étude des Épîtres de S. Paul : 1) leur difficulté, beauté et utilité ; 2) le ministère de S. Paul ; 3) la chronologie et le progrès doctrinal des Épîtres ; 4) une liste de bons commentaires. La deuxième étude pose et résoud la question : Saul vit-il Jésus ? Oui, sur le chemin de Damas, mais pas avant. La troisième est consacrée à l'examen de la résurrection du Christ dans les Actes des Apôtres et les Épîtres de S. Paul. Luc la présente comme la réalisation de l'Écriture et le critère de la foi ; Paul y voit le gage et le type de notre résurrection et la cause de l'exaltation du Christ. Suit l'exégèse de Rom., V, 12-21. On s'étonne de voir rapporter l'opinion de M. le Professeur Tobac au milieu d'un paragraphe intitulé : *Doctrinae Protestanticae.* On a tout de même la charité d'avertir qu'il reste catholique. La sixième étude traite du Christ-Prêtre d'après Heb. V, 1-10 ; VII ; la suivante, du Christ-victime d'après Heb VIII-IX, 18. La même Épître fournit matière à une huitième étude sur les exemples de foi héroïque, Heb. XI. La neuvième commente l'hymne à la charité de 1 Cor. XIII. La dernière décrit l'attitude de Paul envers le Christ ; il vit pour le Christ ; tout son ministère tend vers lui ; le Christ lui communique sa grâce, ses vertus, ses tribulations et sa gloire.

En général, le P. Vosté est bien informé. Son jugement est sain, parfois un peu raide comme la présentation littéraire elle-même. L'esprit de géométrie prévaut chez lui sur l'esprit de finesse. On y gagne en clarté et en concision. L'étudiant y saisira avec beaucoup d'utilité la méthode du maître et se fera une main sûre pour des monographies similaires.

4. *Apocalypse*

Dans ses recherches sur la tradition manuscrite des œuvres de Joachim de Flore, M. H. Grundmann a découvert deux manuscrits d'un commentaire sur l'Apocalypse d'un Alexandre, Frère-Mineur. (Voir plus haut Bulletin franciscain n° 49).

V. Histoire de l'époque néotestamentaire

L'abrégé de l'histoire des temps apostoliques (1) de M. Zahn fait suite

(1) Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des Apostolischen Zeitalter.* Leipzig, Deichert, 1929. In-8°, 74 p. M. 3,30.

Digitized by Google

à son abrégé de l'histoire de la vie de Jésus. La part que le maître a prise dans l'établissement et la révision du texte est ici plus importante que dans les autres volumes. L'introduction examine la valeur historique et les questions d'introduction des Actes des Apôtres. M. Zahn divise l'histoire en cinq périodes : de la résurrection de Jésus à la mort d'Étienne ; de la mort d'Étienne à la persécution d'Hérode Agrippa I ; l'histoire de Paul jusqu'à son emprisonnement à Jérusalem ; de l'arrestation de Paul à Jérusalem jusqu'à la mort du dernier apôtre. On ne peut tout dire en 70 pages. L'abrégé prend ici trop la forme d'un squelette ; mais M. Zahn est une personnalité trop puissante pour qu'on n'ait rien à apprendre même quand il écrit un résumé. Nous retrouvons avec un plaisir particulier la question du séjour et de la mort de Pierre à Rome lumineusement exposée. Le recours à l'épigraphie eût été cependant souhaitable.

VI. Théologie du Nouveau Testament

Nous n'avons eu que des louanges à décerner aux livres de MM. Tricot et Legendre parus dans la Bibliothèque des Sciences religieuses. Celui du P. Lemonnyer, *La théologie du Nouveau Testament*, (1) paru dans la même collection ne leur cède la place ni pour la richesse de son contenu, ni pour sa présentation. L'auteur a résumé lui-même son livre dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Tom. XVIII, 1929, p. 151-152. Nous n'avons qu'à le citer : « Le contenu des écrits du N. T. a été distribué sur trois plans distincts que l'on croit répondre en gros à l'économie de la Révélation et de l'Œuvre historique de Jésus-Christ, comme aux grandes étapes de leur asssimilation par les disciples et leur expression écrite. D'où les trois parties qui divisent l'ouvrage : Le Règne de Dieu et son fondateur, surtout d'après les Synoptiques ; la nouvelle Économie de Salut, surtout d'après S. Paul ; la personne de Jésus-Christ surtout d'après S. Jean.

Après une introduction retraçant l'évolution de la critique, de Strauss à nos jours, la première partie traite tour à tour de Jean-Baptiste dans son rôle de précurseur de Jésus-Christ que les Comparatistes dénaturent gravement ; du Règne de Dieu, thème spécifique de la prédication de Jésus ; de la Justice du Règne, sujet du plus haut intérêt et dont on ne marque pas toujours assez la liaison avec le thème du Règne ; du fondateur du Règne, Messie et Fils de l'Homme, mais premièrement destiné au rôle capital autant qu'inattendu de Rédempteur. La deuxième partie est consacrée à S. Paul dont la pensée religieuse étroitement reliée aux croyances de la communauté primitive a pour objet propre la nouvelle Économie du Salut. Cette Économie est exposée en quatre chapitres : de l'état de péché à l'état

(1) A. Lemonnyer, O. P. *Théologie du Nouveau Testament* (Biblioth. cathol. des Scienc. religieuses) Paris, Bloud et Gay, 1928. In-12, 199 p.

Digitized by Google

de justice ; l'incorporation au Christ ; la vie nouvelle ; l'espérance chrétienne. Le chapitre III est, croit-on, assez neuf comme synthèse. La troisième partie analyse les principales données synoptiques, pauliniennes et surtout johanniques propres à éclairer la mystérieuse personnalité de Jésus. Quatre chapitres dont voici les titres : Le Seigneur, le Fils de Dieu, le Christ dans S. Jean, la Trinité divine. Le Chap. I sur le Seigneur essaie d'apporter un peu plus de précision dans l'interprétation de ce titre de signification complexe. »

Nous nous unirons à d'autres voix pour réclamer de l'auteur une théologie du Nouveau Testament, conçue sur un plan plus large. Il rendrait par là un très grand service à la science catholique. Il possède toutes les qualités pour entreprendre ce travail.

Finissons cette chronique par la présentation du quatrième ouvrage du savant nonagénaire d'Erlangen : son *Abrégé de la théologie néotestamentaire* (1). M. Zahn a disposé l'histoire de la Révélation chrétienne en trois stades : Prédication du Baptiste, de Jésus et des Apôtres. Cette dernière qui est la continuation de l'enseignement de Jésus est une sous de multiples aspects. L'auteur décrit d'abord l'unité de l'enseignement apostolique, puis montre la forme spéciale qu'il prit, proposé aux Juifs, aux païens, et dans les milieux où l'attente eschatologique était vive. Enfin un dernier chapitre est consacré à l'enseignement de l'Épitre aux Hébreux sur le Sacerdoce du Christ et son concept johannique du Logos.

Après ce que nous avons dit plus haut des positions conservatrices de M. Zahn, on ne s'étonnera plus de voir défendre dans cet opuscule la divinité du Christ, le caractère sacramentel de l'Eucharistie et la personnalité divine du Saint-Esprit. Il diffère fondamentalement de l'enseignement catholique dans la question de la justification.

Netteté, concision, connaissance profonde du texte biblique, exégèse personnelle et suggestive, telles sont les qualités de ce « Grundriss ». Il restera comme le testament doctrinal du vieux maître aux générations minées par le rationalisme et l'incrédulité.

P. Béda Rigaux. O. F. M.

Marche, 1 juillet 1929.

(1) Th. Zahn. *Grundriss der Neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, Deichert, 1928. In-8° 132 p.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Le texte étrusque de la momie d'Agram ou Rituel funéraire des anciens étrusques, par HILAIRE DE BARENTON, gr. in-8 illustré, 25 fr., franco, 25,50 fr., chez Leroux, 25, rue Bonaparte, et chez Savaète, 25 rue Malebranche, Paris.

On savait que les Étrusques, qui dominèrent l'Italie au 1er millénaire avant notre ère, avaient été les maîtres de Rome. Celle-ci en avait reçu le code si sage de ses lois et ses rites religieux. Mais, quand elle eut triomphé de ses anciens maîtres, elle semble s'être acharnée à faire disparaître toutes les traces de leur grandeur et de leur supériorité et nous ignorions tout de leur foi, de leur science, de leurs arts et même de leur langue.

Depuis un siècle, les archéologues ont interrogé les ruines de leurs antiques cités et ils y ont trouvé de nombreux témoins de leur science architecturale, de leurs arts, de leur religion attestée par leurs tombeaux et de leur langue conservée en de nombreuses inscriptions. Mais ces inscriptions restaient muettes, car elles étaient écrites en une langue qui n'a aucun rapport avec les langues de nos contrées.

C'est au déchiffrement de ces textes que s'est appliqué l'auteur de cet ouvrage. Il y a dix ans, dans un volume présenté par le P. Scheil à l'Académie des Inscriptions, il avait établi que l'étrusque était un dialecte de l'ancien égyptien et il avait déjà essayé l'interprétation de quelques textes funéraires. Le texte qu'il présente aujourd'hui est le plus long qui existe, et il se trouve, par une heureuse fortune, que c'est le *Rituel funéraire* des anciens Etrusques, et dès lors un extrait des *œuvres achérontiques* si célèbres des Anciens. C'est tout le secret de la foi religieuse de ces Étrusques qui se trouve ainsi révélé ; et l'on constate, avec plaisir, que cette foi, qui est d'une grande élévation, n'a presque rien de commun avec les fables grossières de la mythologie. Celles-ci n'en sont que la caricature souvent ordurière.

Une longue introduction étudie l'ensemble des rites des religions anciennes ; et des notes finales, illustrées de nombreuses gravures documentaires, racontent l'émigration des Etrusques depuis la Chaldée et l'Égypte jusqu'en Italie. Ces notes et introduction permettent à tout lecteur, même profane, de lire ce livre avec intérêt et sans peine. L'un d'eux, éminent théologien, déclarait n'avoir pu s'en détacher avant de l'avoir lu d'un trait jusqu'au bout, et il écrivait à l'auteur pour le féliciter « d'avoir su si bien, dans un texte authentique, montrer la vie religieuse des anciens Etrusques, Chaldéens et Egyptiens, qui s'accordent

Digitized by Google

pour établir que l'humanité primitive avait bien reçu une révélation divine (comme l'enseigne la Tradition chrétienne), et n'avait pas (comme le veut une fausse science) débuté par l'animalité ». A ce même point de vue l'auteur a reçu des félicitations et encouragements des plus hautes autorités romaines.

Ce livre est à lire par tous ceux qu'intéresse la question de nos origines.

Jésus devant la critique. Son existence, sa mission, sa personnalité par P. BUYSSE, Ouvrage couronné par l'Académie Française. Bruges, Ch. Buysse, 1925. In-8°, 469 p. Fr. 24.

Établir contre les insidieuses théories des mythologues et des comparatistes que Jésus n'apparaît point comme un simple héros folklorique, un fantôme, une vaine abstraction, mais comme un être vivant, le plus réel des personnages historiques, messager de Dieu et vrai Dieu lui-même : tel est le but que l'auteur s'est proposé. Ce but justifie la triple division admise : prouver l'existence du Christ, sa mission divine et sa divinité elle-même. La réalité historique du Christ est prouvée par la raison qui sait passer au crible jusqu'aux moindres arguments, sauter les textes et les documents et consulter à point nommé les savants véritables ; ensuite par le cœur de l'homme, faculté plus prompte que la raison discursive, qui n'admet point que des forces vagues et anonymes aient pu inventer un héros semblable au Christ.

Dans la deuxième partie, l'auteur prouve que Jésus n'est pas seulement un envoyé du ciel, un plénipotentiaire divin, mais qu'il est le légat de Dieu par excellence, le Messie ou le Christ. Des prophéties et des miracles vérifiés, auxquels nous reconnaissons la valeur d'un signe, parce qu'ils ne peuvent s'expliquer sans une intervention spéciale de Dieu, authentiquent la légation divine de Jésus.

Pour définir la personnalité du Christ, qui constitue l'objet de la troisième partie, l'auteur examine l'attitude favorable prise par la plupart des hommes à l'égard du problème christologique, il pèse le témoignage que le Christ a donné sur sa personne et, après avoir consulté la raison humaine, vérifie avec soin le signe, c'est-à-dire la résurrection, dont Dieu lui-même a voulu marquer les attestations de son Fils. De tout cela il ressort à l'évidence que Jésus, Envoyé du ciel et Messie, est vraiment Dieu.

Entre la première et la deuxième partie, l'auteur donne une étude sur les sources qui fondent l'existence, la mission et la divinité du Christ. Il y établit que les évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres et les Epîtres de S. Paul proviennent de témoins autorisés, dont le témoignage porte sur des faits et des paroles authentiques, sur une histoire garantie dans ses détails comme dans son ensemble. Nous aurions cependant préféré que cette partie eût été traitée tout au début du volume : cela aurait permis un développement progressif des questions étudiées et évité des redites maintenant inévitables.

Le résumé de ce beau travail, que nous venons d'esquisser peut difficilement rendre compte de sa richesse. Il est rare en, effet, de rencontrer une argumentation servie par une documentation aussi abondante et aussi sûre. Aux professeurs d'apologétique et à tous ceux qui désirent une réponse aux difficultés suscitées par la critique moderne autour de

Digitized by Google

la personne de Jésus, nous recommandons vivement la lecture de ce livre, qui constitue un chef-d'œuvre d'apologétique.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Liber « Cur Deus Homo », recensuit F. G. SCHMITT, O. S. B., (Florilegium Patristicum. Fasc. XVIII.) Bonn, Verlagsbuchhandlung P. Hanstein, 1929. In-4°, X-65 p., M. 2,80.

Les meilleures éditions existantes du *Cur Deus Homo*, composé par S. Anselme († 1109) entre 1094 et 1098, étaient celles de G. Gerberan, bénédictin de la congrégation de S. Maur, Paris, 1675 et 1721 et Venise, 1744, qui fut reprise par Migne (Patr. Lat. t. 158-159) et celle de O. Fr. Fritzsche, parue en 1893. Aucune de ces éditions n'était cependant critique, de sorte que l'on ne pouvait pas se fier au texte imprimé de ce traité si intéressant pour les questions complexes de la fin et de la nécessité de l'Incarnation, mais surtout pour la théorie originale sur la *satisfactio vicaria*. Le Père Schmitt a voulu combler cette lacune, en nous donnant un texte, appuyé sur les leçons des deux manuscrits les plus importants qui soient connus : le cod. 271 de la Bibl. Bodleyenne d'Oxford du milieu du XIIe siècle et originaire de la cathédrale de Cantorbéry, où S. Anselme fut archevêque, et le cod. lat. 21248 de la Bibl. de Munich, du début du XIIe siècle. Les leçons de ces manuscrits concordent généralement. Pour les variantes, le P. Schmitt s'appuie de préférence sur le cod. Bodley 271, de même que pour la division des matières, où il s'écarte en général des divisions reçues jusqu'ici. Cette nouvelle édition du *Cur Deus Homo* sera reçue avec empressement et satisfaction dans tous les milieux théologiques.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Sententiae Florianenses, nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. OSTLENDER (Florilegium Patristicum, Fasc. XIX). Bonn, P. Hanstein, 1929. In-8°, VIII-48 p. M. 2.50.

Après les recherches et les études de Denifle, *Abaelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatür und Kirchengeschichte des Mittelalters* (t. I, 1885, p. 402 et suiv.) et de son collègue le P. Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander* III (Fribourg, Herder, 1891), il faut admettre qu'en théologie, l'action posthume d'Abélard a été considérable. Divers ouvrages, en effet, appelés *Sommes de Sentences*, attestent l'influence d'Abélard en Italie aussi bien qu'en France. On en cite, à la suite de Denifle, principalement quatre. Tous ces écrits ont pour caractère commun une dépendance évidente de la *Theologia* d'Abélard, appelée à tort *Introductio ad Theologiam*, et d'un *Liber Sententiarum* du même auteur, que S. Bernard a consulté pour sa réfutation de la doctrine d'Abélard et qui a disparu depuis. Tous lui empruntent le même incipit, qu'on ne retrouve dans les manuscrits d'aucune autre école : « Tria sunt in quibus humanae salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum ». Suivant cette division toute abélardienne, ils ramènent toute la théologie à trois parties. Enfin, Abélard est pour eux le *Magister Petrus*, ou même, le *Magister* tout court, dont

Digitized by Google

ils adoptent les vues et les formules (Cf. aussi Portalié, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 50).

H. Ostlender a entrepris, dans le présent travail, de publier les *Sententiae Florianenses*, d'après l'unique manuscrit qui les contient, à savoir le cod. XI. 264, fol. 147v-163r de la Bibliothèque de St.Florian. Il est du XIIe siècle et par conséquent très rapproché de l'époque d'Abélard. Le texte, toutefois, est incomplet et s'interrompt brusquement dans le traité *De sacramento altaris*, de sorte que, des sept sacrements qu'il voulait traiter, il n'en a achevé qu'un seul, à savoir le Baptême. Cette Somme de Sentences ne porte aucun titre dans le manuscrit signalé et n'y est attribué à aucun auteur déterminé. Des mots : « Modo de fide plenius, postea de caritate, deinde de sacramento *dicit* » l'éditeur conclut que ces Sentences renferment l'enseignement oral d'un maître, qui a été mis par écrit par un de ses disciples. Ce maître, toutefois, ne serait pas Abélard lui-même, comme c'est très probablement le cas pour l'*Epitome Theologiae christianae*. La preuve alléguée par H. Ostlender n'a pas cependant pu nous convaincre. Il s'appuie, en effet, uniquement sur le fait que l'ordre des matières, annoncé au début (fides, caritas, sacramentum), a été interverti plus loin : « Tria proposuimus esse in quibus humana salus consistit : fidem, sacramentum, caritatem ». Nous pensons que c'est vraiment exagérer les choses que de voir, dans ces deux textes, une contradiction et de refuser la paternité de l'enseignement, contenu dans cette Somme, à Abélard lui-même pour la simple raison qu'il est très invraisemblable que le *Magister* se serait contredit d'une façon aussi flagrante. L'argumentation de l'éditeur est plus fondée, quand il soutient contre Gietl que, du fait que des rites en usage dans l'église de S. Ambroise sont allégués dans cette somme, il ne faut pas nécessairement en conclure que l'auteur doit être un théologien qui professait à Milan, puisqu'il peut avoir connu ces rites par le *De sacramentis* de S. Ambroise. Quant à la date de composition, cette somme serait postérieure à la *Theologia* d'Abélard (1138-1139)

Les *Sententiae Florianenses* s'inspirent partout des théories abélardiennes et les doctrines défendues concordent parfaitement avec celles du Fondateur du Paraclet. Bien plus, elles y reçoivent bien souvent des développements et l'auteur anonyme se plaît à citer et à juger l'enseignement du *Magister*. Il en résulte que les *Sententiae Florianenses* sont très importantes pour connaitre et établir la véritable doctrine d'Abélard et la libérer des multiples déformations qu'on lui fait subir. L'édition elle-même des *Sententiae* est faite avec un soin scrupuleux et avec un apparat extérieur très soigné. Nous ne pouvons assez féliciter H. Ostlender de cette belle édition des *Sententiae Florianenses*, par laquelle il nous met dans la possibilité de prendre contact avec un nouveau témoin de la scolastique et de nous rendre compte de la grande influence exercée par Abélard.

P. Amédée Teetaert.

S. Benedicti Regula Monasteriorum. B. Linderbauer, O. S. B. edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit. (Florilegium patristicum. Fasc. 17).) Bonn, P. Hanstein, 1928. In-8, 84 p. M. 3

On connaît le grand intérêt que le texte de la règle bénédictine a inspiré, même en dehors de l'ordre, principalement en Allemagne. Après les

Digitized by Google

éditions de 1880, reproduites en 1892, à l'aide d'autres manuscrits, par E. Schmidt, O. S. B. et de 1895 par le professeur E. Wofflin, L. Traube a fourni, en 1898, un travail remarquable (*Textgeschichte der Regel des hl. Benedikt*). Il détruisit l'hypothèse de deux éditions originales de la Règle, qu'avaient soutenue E. Schmidt et E. Wolfflin, et indiqua la voie à suivre pour reconstituer un texte très ressemblant, sinon identique à l'original. La solution du problème, indiquée par Traube, se trouve dans un petit groupe de manuscrits carolingiens du IXe siècle, principalement dans le fameux codex 914 de Saint-Gall (A), écrit dans les premières années du IXe siècle. Traube avait affirmé que A était une copie immédiate du texte normal « du codex Aquisgranensis, transcrit sur l'ordre de Charlemagne d'après l'autographe de S. Benoît. » Tous les éditeur postérieurs se sont ralliés à cet avis de Traube.

En 1906, H. Plenkers revenait d'abord sur la tradition du texte de la *Regula* dans les *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln* et, en 1910, il réédita la dissertation de Traube.

En 1912, C. Butler, O. S. B. a publié l'*editio critico practica* de la Règle de S. Benoît dans « *Sancti Benedicti Regula monachorum* ». Il avait pris pour base de son texte l'édition du codex A par G. Morin, O. S. B. en 1909 avec les corrections de H. Plenkers.

En 1922 B. Linderbauer, O. S. B., publia son étude remarquable : S. Benedicti regulae monachorum herausgegeben und philologisch erklärt. C. Butler vient de rééditer, en 1927, la *Regula monasteriorum*. Les quelques changements, apportés à l'édition de 1912, s'inspirent avant tout des critiques de G. Morin, dans *Revue Bénédictine*, 1912, p. 393 et de l'étude philologique sur la règle bénédictine de Dom Bennon Linderbauer, citée plus haut.

Comme l'édition fournie par C. Butler était destinée, avant tout, à l'usage du chœur, plusieurs corrections et — par conséquent, dans le cas, des incorrections — s'étaient introduites dans le texte publié, pour le mieux adapter aux exigences du latin moderne. C'est pourquoi B. Linderbauer a repris l'édition de la règle bénédictine pour en fournir un texte aussi fidèle et aussi authentique que possible au point de vue philologique. Le texte de l'édition actuelle ne diffère presque en rien de celui de 1922. Le texte ainsi adopté se rapproche le plus possible du fameux ms de Saint-Gall et l'emporte sur toutes les éditions publiées jusqu'ici.

De plus, l'éditeur a indiqué, en notes, toutes les sources dont S. Benoît s'est servi pour la rédaction de sa règle. Un *index nominum et rerum* et un *index verborum et locutionum*, terminent ce travail mené avec un soin scrupuleux et un grand apparat critique.

L'édition de la règle bénédictine par B. Linderbauer constitue sans conteste le meilleur texte que nous en possédions jusqu'ici. Les amis des Bénédictins et surtout les philologues l'accueilleront avec joie et féliciterons le docte éditeur de son courage et de la réussite de son entreprise.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Der Geist des hl. Franziskus, dargestellt in Lebensbildern aus Geschichte des Kapuziner-Ordens, par P. ANGUSTIN MARIA ILG. O. M. CAP.

Digitized by Google

Nouvelle édition en 10 volumes (chacun d'environ 150 pages). Altötting, Kapuziner-Missions-Verlag, 1923-1928. M. 9.

Originairement l'ouvrage du P. A.-M. Ilg († 1881), *Lebensbilder und Missionsbilder*, ne comprenait que trois volumes. Les nouveaux éditeurs se sont vus forcés de diviser l'ouvrage primitif en dix tomes différents.

De l'aveu de l'auteur lui-même, les biographies fournies ne constituent point des travaux critiques au sens strict du mot, mais reposent cependant sur des fondements historiques sérieux. Pour esquisser les différents tableaux, il a consulté les meilleurs ouvrages existant de son temps et n'a repris que les faits dûment attestés dans les sources et les travaux consultés. Nous ne pouvons nous arrêter et faire connaître aux lecteurs des *Etudes franciscaines* les différents personnages traités dans ces volumes. Nous y reviendrons dans notre *Bulletin franciscain*.

Ces indications générales suffisent pour avoir une idée générale de la grande importance de l'ouvrage du P. A. M. Ilg, dont le but est d'enflammer les âmes d'un zèle évangélique pour les pousser à travailler, dans l'esprit de S. François et à l'exemple de ses fils les plus éminents, à leur propre sanctification et à celle du prochain. P. AMÉDÉE TEETAERT.

Fra Francisco Eiximenis, O. F. M. (1340 ?-1409 ?) par P. MARTIN DE BARCELONA, O. M. CAP. (*Collectanea Sarrianensia*, vol. I, fasc. 13). Barcelone, Editorial Franciscana, 1929, in-8°, 66 p.

Le P. Martin,, déjà avantageusement connu par son étude critique sur les sources historiques de S. François et de Ste Claire *(Estudio critico de las fuentes historicas de San Francisco y Santa Clara)*, écrite en espagnol, vient d'attirer l'attention sur une grande figure de l'ordre franciscain, le Père François Eiximenis. Dans cette étude, prélude d'un ouvrage plus important et d'une édition volumineuse des ouvrages de ce Frère mineur catalan, l'auteur retrace la biographie et l'activité littéraire du P. Eiximenis. Né vers 1340, à Girono, il revêtit la bure franciscaine dans le couvent de la même ville. Il fit ses premières études philosophiques et théologiques au couvent de Valence et les continua successivement aux universités de Cologne, Paris et Oxford. Après une tournée scientifique, à travers les principaux pays de l'Europe, entre les années 1365-1370, il fut destiné à l'enseignement. En 1374, il vint à Barcelone où il resta pendant plusieurs années. Il retourna à Valence en 1383, qu'il quitta en 1408 pour assister au Concile de Perpignan, où il fut sacré évêque le 15 novembre de la même année. Il y mourut probablement en 1409.

Le P. retrace ensuite l'activité prodigieuse d'Eiximenis, distinguant les ouvrages faux et douteux, des œuvres authentiques. Parmi ces dernières, au nombre de dix, *El Cristia*, occupe le premier rang. C'est une vaste encyclopédie, en treize livres, de toute la doctrine chrétienne. Nous n'en connaissons plus que quatre livres : les Ier, IIe, IIIe et XIIe

Cette courte étude sera accueillie avec reconnaissance, non seulement par les franciscanisants, mais par tous les historiens du mouvement théologique et philosophique an moyen âge. Le P. Martin de Barcelone est parvenu, en effet, au prix de recherches patientes et assidues à jeter une vive lumière sur un des représentants les plus autorisés de l'école franciscaine au XIVe siècle. P. AMÉDÉE TEETAERT.

Digitized by Google

Delle origini dei Frati Minori Cappuccini, par FRATE MARIO FABIANI DA MERCATOSARACENO. Descrizione seconda inedita publicata dal Padre GIUSEPPE DA FERMO, arch. dei Minori Cappuccini Piceni. Ancona, Coop. Tipografica ex Combattenti, 1927, in-8°, XV-104 p.

C'est avec un véritable plaisir que nous saluons la publication d'une chronique aussi ancienne que celle du Père Mario et nous en félicitons vivement l'éditeur, le R. P. Joseph de Fermo, qui nous permet ainsi d'étudier la Réforme capucine dans un document à peu près contemporain de la fondation de l'ordre. Entré d'abord dans l'ordre des Augustins, où il obtint le grade de maître en droit civil et canonique et exerça le lectorat, le Père Mario s'enrôla ensuite dans le jeune ordre des Capucins, probablement vers 1540. En 1543, il était déjà gardien à Renacavata di Camerino et occupa successivement les plus hautes charges dans l'ordre : provincial, définiteur général et ministre général. Il mourut à Tolentino, le 6 mai 1581.

Le Père Mario a écrit trois chroniques différentes sur les débuts de l'Ordre des Capucins. La première fut rédigée en forme de lettre, vers 1565, à la demande du duc de Toscane, Côme I et porte comme titre : *Breve dichiaratione dell'origine della nostra Congregatione.* Elle fut publiée dans le vol. XXIII des *Analecta Ordinis Capuccinorum.* Il écrivit la seconde à la demande et aux instances du Cardinal G. Santorio, vice-protecteur de l'ordre depuis 1570 et Protecteur depuis 1578. Il composa la troisième chronique dans un but apologétique, après 1579. Elle porte comme titre : *Narratione dell'origine della Congregatione dei Frati Cappucini, cioe come, quando, dove e da chi ebbe il suo principio.* Elle n'a jamais été imprimée.

C'est la seconde de ces trois chroniques importantes que le R. P. Joseph de Fermo vient de publier, d'après une copie très ancienne qu'il a trouvée dans les archives des Capucins de Cingoli. On y lit en effet : « Finito di copiare..... a di 20 dicembre anno Domini M. DLXXV ». Bien plus, le R. P. Joseph est personnellement convaincu que le texte de la seconde chronique, tel qu'il est contenu dans le codex trouvé par lui, serait un autographe du P. Mario. Cette seconde chronique, composée entre 1570 et 1578, porte comme titre : *Descritione nella quale fedelmente, si ragiona, et naria, come, quando, et dove comincio la Riforma de Frati Capuccini di S. Francesco, composta da Fra Mario da Mercato Sarsino del medesimo ordine, et professione, sapendo egli benissimo il tutto da chi fu il fundatore di detta Congregatione, et parimente da quei frati, che furono i primi a pigliare quel santo habito.* Le père Mario y décrit sans aucune prétention littéraire, l'histoire des origines et du début des capucins, dans tous ses détails, telle qu'il a pu la trouver et la rassembler dans les documents les plus authentiques et les traditions les plus dignes de foi. La publication fournie par le R. P. Joseph est très soignée et complétée par des notices supplémentaires sur les principaux personnages dont il est question dans la chronique.

L'édition de ce document d'une importance exceptionnelle et d'une valeur historique considérable jettera une vive lumière sur les origines et les débuts de l'ordre.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Digitized by Google

Gli Scrittori Cappuccini delle Marche e le loro opere edite ed inedite (1525-1928), par le R. P. GIUSEPPE DA FERMO, O. M. Cap. Jesi, Unione Tipografica Operaia, 1928. In-8°, VIII-128 p.

Les grands hommes de l'Ordre des Capucins sont généralement peu connus en dehors et même dans l'ordre. C'est pour tirer de l'oubli et faire connaître les principaux Capucins de la Province italienne des Marches que le R. P. Joseph a publié cet ouvrage. Il y donne dans un ordre alphabétique, la biographie et l'activité littéraires des écrivains de cette Province, depuis 1525 jusqu'en 1928, ainsi que des capucins qui ont vécu pendant un temps plus ou moins long, dans les Marches, ou qui, originaires des Marches, ont appartenu à une autre Province. Bien que le but de l'auteur ne soit point de livrer, sur chaque capucin cité, un travail définitif à tous les points de vue, il a cependant jeté les fondements des travaux ultérieurs plus approfondis et plus scientifiques. L'ouvrage du R. P. Joseph constitue un instrument de travail précieux et indispensable pour tous les historiens de l'Ordre. P. AMÉDÉE TEETAERT.

Der selige Apollinaris Morel, martyrer aus der schweizer Kapuzinerprovinz (1739-1792), par Dr P. ADELHELM JANN, O. M. C., Stans, Verlag Haus von Matt. 1927, In-8°, 22 p.

Vita beati Martyris Apollinaris Morel, O. M. C., quam ex authenticis ejusdem aetatis documentis concinnavit. Dr P. A. JANN, O. M. C., paru dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerne, t. 19, 1927, p. 157-159.

Né à Prez-vers-Noréaz, près de Fribourg, en 1739, le P. Apollinaire fit ses études dans l'athénée St-Michel des Pères Jésuites à Fribourg. Il entra chez les Capucins le 26 septembre 1762 et fit profession l'année suivante. Il fut tour à tour missionnaire, lecteur de philosophie et de théologie à Fribourg, professeur à Stans et prédicateur renommé. Désigné, sur sa demande pour les missions d'Asie, confiées aux capucins d'Angleterre, il vint à Paris apprendre les langues et s'y instruire de tout ce qui pourrait être nécessaire ou utile pour les missions. La Révolution éclata pendant son séjour à Paris ; après une captivité de trois semaines, il fit partie de la phalange de prêtres et de religieux massacrés aux Carmes, le 2 septembre 1792. Pie XI l'a inscrit parmi les bienheureux le 17 octobre 1926. L'auteur ne nous a pas renseigné suffisamment sur les documents authentiques et contemporains du bienh. Apollinaire sur lesquels il s'est basé pour écrire cette vie. Et c'est regrettable car les sources auxquelles puise l'auteur ont une grande importance pour les historiens. P. AMEDÉE TEETAERT.

Die Aktensammlung des Bischofs Anastasius Hartmann zu einer Geschichte der Kapuzinermissionen in Tibet, Nepal und Hindustan (1704-1866), herausgegeben und ergänzt von Dr P. ADELHELM JANN. O. M. C. Lucerne, Wesemlin, Fidelis-Buchdruckerei, 1925, In-8°, 136 p.

Le P. A. Jann a eu l'excellente idée de réunir sous ce titre les Actes et documents de Mgr Hartmann relatifs à l'histoire des missions capucines du Thibet, du Nepal et de l'Hindoustan. Le titre original de la collection est *Materialia pro annalibus missionum RR. P. P. Capuccinorum in Thibet, Nepal et Patna*. Elle comprend trois parties. La pre-

Digitized by Google

mière contient la collection des actes se rapportant aux missions de Thibet, de Népal et de l'Hindoustan avec quelques considérations spéciales sur celle de Patna et trois appendices. Dans la deuxième partie on trouve : 1° *Diarium Missionis Patnanae Continuatio.* C'est l'histoire analytique du vicariat apostolique de Patna, depuis sa séparation de l'Hindoustan (1845-1863) ; 2° *Annalium Missionis Patnanae continuatio* (1860-1866).

La troisième partie porte comme titre : *Materialia pro annalibus diversarum Missionum Vicariatus de Patna.* A la fin l'auteur publie les notes éditées sur les missions des Indes par M. Müllbanez, *Geschichte der katholischen missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gama's bis zur Mitte des XVIII Jahrhunderts* (Fribourg, Herder, 1852). Le R. P. édite toutefois ces notes, telles qu'il les a trouvées dans les documents du Père Marie Gachet, c'est-à-dire avec les multiples corrections que ce dernier y a ajoutées.

P. A. TEETAERT, O. Cap.

Exercices spirituels en l'honneur du Sacré-Coeur pour chaque semaine de l'année, par CH. G. KANTERS. Bruxelles, A. Dewit, 1928. In-12, XV-314 p. F. 9.

La Dévotion au Sacré-Coeur de Jésus dans les anciens Etats des Pays-Bas (XII-XVIIe S.) *Supplément. Nouvelle série de documents de la Belgique et de la Hollande,* par CH. G. KANTERS, Bruxelles, A. Dewit, 1929. In-12, XI-92 p. F. 3.

L'ouvrage de Ch. J. Kanters est le quatrième volume de sa petite Somme de la doctrine sur le Sacré-Cœur, telle qu'elle résulte de la tradition catholique. Il comprend cinquante-deux lectures tirées d'auteurs anciens, dont plusieurs franciscains. Ce sont autant de sujets de méditations distribués en neuf séries différentes suivant l'ordre des phases principales de la vie du Sauveur sur la terre. Dans ce travail, qui vise directement à offrir un aliment à la piété chrétienne, l'auteur a voulu fusionner la doctrine ascétique de la dévotion au Sacré-Cœur avec les nombreux documents historiques que la Tradition chrétienne nous a légués avant Ste Marguerite-Marie.

A l'aide de la nomenclature, distribuée par ordre de pays et de siècles qui se trouve au début du volume, il sera facile au lecteur de dégager des différentes considérations développées au cours de ce travail, un précis historique de la dévotion au Sacré-Cœur. Dans ce volume, comme dans ceux qui l'ont précédé, nous trouvons le même enseignement solide, la même piété communicative, la même érudition sérieuse, la même manne abondante et substantielle.

Le second ouvrage du même auteur est le complément d'un ouvrage analysé déjà dans les *Etudes Franciscaines* et intitulé : *La Dévotion au Sacré-Cœur dans les anciens Etats des Pays-Bas.* Cet opuscule enrichit le volume d'une nouvelle série de textes anciens néerlandais. Fruit de recherches faites aux bibliothèques de Gand, Bruges, Louvain, Utrecht, Bois le-Duc, Maestricht, cette collection abondante de documents pourra encore s'accroître et s'imposera nécessairement aux historiens du sentiment religieux aux Pays-Bas. Elle contribuera à démontrer que la dévotion au Sacré-Cœur y est tout à la fois fort ancienne et nettement prononcée.

P. AMÉDÉE TEETAERT.

Digitized by Google

Petit traité pratique des vœux et de l'état religieux sous forme catéchistique, en concordance avec le code de droit canon, par l'ABBÉ MARSOT. 18e édit. Bruges, Ch. Beyaert, 1928, In-12, 344 p.

La 18e édition de cet ouvrage a subi des modifications et des améliorations considérables et tient compte de toutes les décisions et réponses officielles du Saint-Siège, publiées jusqu'au 25 mars 1928. Le but de l'auteur est d'abréger, de coordonner, de mettre à la portée de toutes les intelligences, la doctrine qui se trouve dans de volumineux traités qu'on n'a pas toujours la faculté d'étudier, et aussi de faire connaître avec précision aux âmes religieuses, la nature et les principales obligations de leur saint état (p. 44). A l'exposé canonique et moral, tiré des textes officiels, viennent s'ajouter, comme pour l'animer, l'éclairer, le rendre pratique, des considérations et des conseils empruntés aux grands docteurs de la vie religieuse, S. Thomas, S. Bernard, S. François de Sales, S. Alphonse de Liguori. On a ainsi sur l'état religieux un ouvrage didactique complet, où l'esprit, le cœur et la piété trouvent leur compte.

Ce traité prend un rang distingué parmi les meilleurs guides pratiques à conseiller aux communautés religieuses, aux prêtres qui s'en occupent et aux fidèles qui désirent connaître l'état religieux. P. A. TEETAERT.

Images populaires des Saints, par CHARLES BAUSSAN. Librairie de l'art catholique, Paris, 1928.

Les artistes et les prédicateurs se disputent cette élégante plaquette, les uns pour se renseigner sur « l'esthétique des images », les autres pour s'édifier sur les patrons des villes, des métiers, etc. Plusieurs bois illustrent l'ouvrage qui se termine par deux précieux index : l'un des noms de saints, l'autre des patronages. Cette plaquette constituera, en outre, un cadeau idéal. P. GODEFROY.

Vie Mariale, par MARIA A SANCTA TERESIA. Traduction de Louis van den Bossche, Desclée, Bruges, Paris, 1928, in-8° couronne, 60 p.

Ces pages, dues à la Tertiaire recluse de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, Maria Petyt, dite : a Sancta Teresia (1623-1677) ont d'abord paru dans la « Vie Spirituelle » (février 1928). Elles sont extraites du deuxième livre des « Œuvres de Maria a Sancta Teresia », éditées à Gand, en 1683, en deux volumes, et ont été traduites du flamand. Le point capital de la spiritualité professée par la recluse de Malines semble consister dans une purification radicale des puissances supérieures. Certains passages traitant de la réduction de l'intelligence, de la volonté, de la mémoire rappellent nettement S. Jean de la Croix. Les mystiques aimeront à s'instruire, à l'école de Maria a Sancta Teresia, de la « manière nouvelle de vivre en Dieu et en Marie, en pur esprit... ».

Saint François de Sales, Docteur de la Perfection, par l'ABBÉ JACQUES LECLERCQ. Paris, Beauchesne, 1928, in-12 310 p.

Ce livre paraît dans la collection « Etudes philosophiques et religieuses », Il constitue tout ensemble, une étude historique sur S. François de Sales.

Digitized by Google

docteur de la perfection et une étude mystique sur l'enseignement donné par le saint Evêque « à ses chères filles » de la Visitation. De ce chef, il peut donc être utile à la fois, aux historiens, aux philosophes et aux prêtres directeurs de religieuses ou prédicateurs de retraite dans les communautés.

P. GODEFROY.

Doctrine spirituelle de Sainte Jeanne Françoise de Chantal Fondatrice de la Visitation, par le R. P. MÉZARD, O. P. Lethielleux, 1928, In-12, 600 p.

Il semblerait que le R. P. Mézard et Mr l'abbé Leclercq se soient donné le mot pour publier une étude parallèle sur un sujet qui après tout est unique car le lecteur le devine, la doctrine spirituelle de la Mère est substantiellement la même que celle du « Bon Père ». Cette « doctrine spirituelle de Sainte Jeanne de Chantal » était jusqu'à ce jour éparse en des manuscrits conservés par les Visitandines ou en des ouvrages divers de spiritualité. Le R. P. Mézard a eu le mérite de constituer de ces fragments un ensemble méthodique, qui sera fort utile aux prêtres et aux religieuses de toute congrégation. Grâce à cette « Somme » ascétique et mystique, Sainte Jeanne de Chantal prendra désormais place auprès de S. François de Sales et des auteurs spirituels, honorés dans l'Église.

P. GODEFROY.

La conquête de la vérité par le Prince D'ALTORA COLONNA STIGGLIANO,

Dialogues contradictoires par le même. 2 vol. in-8 — Paris, Plon. Nourrit. Rue Garanci.

Ces ouvrages sont nés d'une expérience personnelle, éprouvée dans des lieux propices : le désert. Avec une humilité qui suffirait à le marquer de sérieux et de profondeur, le prince d'Altora Colonna n'en fait état que par quelques lignes incidentes. Aucun goût de théâtre, ni même d'analyse : l'expérience religieuse de foi et d'amour, si elle se garde absolument pure, ne se prolonge pas par le désir de plaire, de se glorifier ou même simplement de se raconter. Elle dure. Elle se poursuit elle-même par un rayonnement spontané de vérité et de charité. Ces pages si riches, si précises, si averties composent l'apologétique complète de l'homme moderne, Elles ne sont pas un exposé de doctrine, mais une défense qui se donne la suprême coquetterie et la suprême efficacité de n'être qu'une mise au point solidement informée. Par là, le catholique s'assure le profit de la fièvre que les critiques ont, pour longtemps, déposée dans les intelligences, il bénéficie de l'intérêt que Strauss, Renan, Haeckel ont soulevé, il reprend sa véritable figure intellectuelle qui doit le rendre aimable aux hommes de ce temps. Sans nouveauté de vues, ni étincelles de dialectique, ces pages sont admirables de science et de consciences. Plaidoyer sans artifice, mais revêtu de plus grand qui soit : un appareil scientifique d'expression modeste et de fonds très riche, que le souci de la controverse n'éloigne à aucun moment. de toute la rigueur de raisonnement et de critique qui doivent être exigées. Ces ouvrages, dont le premier est plus complet et le deuxième plus révélateur des préoccupations

Digitized by Google

particulières de l'auteur, ont ainsi un double avantage : celui que cherchait l'auteur, instruire et préserver des fausses sciences, et un autre qu'il ne cherchait pas : la vertu de son propre exemple, ce vif sentiment qui nous est donné d'un esprit si profondément touché de la foi qu'il s'est voué à une tâche sévère et difficile pour l'unique amour de Dieu.

Antoine GOUZE.

Mussolini parle. Discours et écrits de Benito Mussolini réunis et traduits en français par Suzanne DAUGNET-GÉRARD. Librairie Plon, Paris 1928.

Plus que tout autre, l'ouvrage de Madame Daugnet-Gérard demande à être considéré en lui-même, avec un esprit libre et curieux. Il n'est pas destiné à exposer ou défendre une politique. Involontairement, inévitablement il est tendancieux, en ce sens élevé que l'auteur a poussé en pleine clarté, par instinct d'artiste, les traits les plus admirés, les plus aimés de son héros. Mais il y a des accents, des *fidélités de pensée* qui ne trompent pas : de Mussolini nous n'avons peut-être là qu'une physionomie incomplète, mais le portrait répond à ce qu'exigeait Barrès : il nous donne, dans une lumière véridique, le côté par où l'homme est digne d'amour.

Le chef, le *Duce*, celui auquel on ne peut refuser le beau nom de constructeur, est, dans ces pages, volonté entreprenante et déjà triomphante à l'origine des événements, mais à leur issue, volonté sage qui accueille et déduit. Accepter l'évènement, reconnaître en lui le projet d'abord conçu, peut-être modifié, contrarié mais cependant nourri, réalisé ; le recueillir comme le beau produit de soi-même et du monde, des choses et des homme et de sa propre volonté, — telle est l'originalité profonde de Mussolini. Rien ne démontre avec plus d'éclat quelle est la vertu essentielle de l'homme d'action et de l'homme de pensée : la soumission au réel.

Le réaliste se tient à quelques principes de conduite que, parfois, l'expérience suggère, confirme, mais qu'elle n'impose jamais, et d'autre part il se conforme entièrement aux lois des choses pour suivre l'exécution de son dessein. Soumission au réel pour lui commander, affirme la tradition. Celui qui ne refuse le secours d'aucune méthode, d'aucune réalité, se trouve indépendant à l'égard de toutes. Mussolini renvoie ses fascistes dès qu'ils ont défilé à Rome devant le roi : il distingue sa propre puissance des forces tumultueuses qui concourent avec elle. Car il ne connait qu'une fidélité : non à la violence, ou à l'illégalité, pas même à la tradition, ou à l'organisation fasciste, mais à « l'amour puissant, illimité de la patrie ».

Celui qui pratique et médite ce réalisme ne jouit pas seulement d'une grande aisance de mouvement, il reçoit d'utiles suggestions sur les problèmes essentiels. Au fond, il y reconnaît la sauvegarde de l'intégrité intérieure, de la part spirituelle de la vie. Mussolini est principalement un homme d'action, mais qui cherche à dessiner sa courbe selon les plus justes pensées. Est-il téméraire de lui attribuer un sentiment que paraissent refléter quelques-unes de ses phrases et de ses attitudes? Il a conçu, nous semble-t-il, la grandeur de la nouvelle Italie sous un angle proprement spirituel. Pour le latin qu'est Mussolini, le désir d'augmenter la

Digitized by Google

puissance intime de la patrie est, malgré tout, ce qui domine. Donner au peuple italien une plus complète et plus noble conscience de lui-même ; refaire de l'Italie une véritable unité morale, par la méthode même des grands moralistes: le gouvernement de soi-même, la discipline, tel est son but. Mussolini a fait une Révolution. Il l'entend presque au sens religieux de conversion. Et comme une conversion s'opère au plus profond de l'âme et respecte les nécessaires habitudes de vie qui s'accordent avec l'expérience, ainsi la révolution de Mussolini a-t-elle modifié le moins possible les institutions de l'ancien État italien. Elle est une révolution d'un ordre supérieur à toutes celles qui ont marqué le dix-huitième et le dix-neuvième siècles.

Son histoire, dont ces écrits et ces discours nous donnent l'aspect intérieur est encore une histoire prodigieusement incomplète. Un individu, parti d'un parfait amoralisme, peut s'élever à un degré éminent de perfection selon un canon purement humain, mais parvenu à un certain niveau, il ne pourra plus avancer s'il ne s'oriente délibérément vers la sainteté. De l'Italie, prise dans la misère matérielle et l'anarchie morale, rassemblée dans son corps et dans son âme, que fera Mussolini ? Malgré de grosses difficultés, il travaille à faire de cette renaissance morale une renaissance religieuse, et spécifiquement catholique. L'accord conclu avec le Vatican l'a prouvé récemment. Heureuses dispositions, mais ne manque-t-il pas précisément ici ce qui fait la force propre du dictateur ? Merveilleusement sensible à l'expérience, il travaille toujours avec sagesse, il pratique un empirisme de bon aloi, mais je ne retrouve plus le goût souverain de l'intelligibilité, l'application sans défaillance de cette règle que tout se fait d'abord par la lumière de l'esprit. Son incroyance personnelle est une faiblesse : la personnalité puissante qu'il veut donner à l'Italie, ne la modèle-t-il pas malgré tout sur lui-même ? A-t-il vraiment retrouvé la notion catholique de la grandeur de Rome ? La Rome des consuls et des Augustes ? Glorieuse mais dure tradition qui courbe les Italiens. Mussolini a-t-il compris que « Rome est l'unique cité de la terre qui puisse se dire universelle » et que l'homme le plus grand est celui qui accepte d'entrer dans les desseins de Dieu, même s'ils le dépassent ? Parfois, nos frères latins s'irritent quelque peu du titre de « Fille aînée de l'Église » que porte la France. Notre histoire peut leur enseigner que la France a été heureuse dans la mesure où elle a réalisé ce beau titre. Puisse le Duce comprendre qu'il n'assure jamais mieux le bonheur de l'Italie que par la fidélité au Christ et à son Église !

Antoine GOUZE.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XLI

Janvier-Février

I. — L'activité intellectuelle de l'âme selon le Bienheureux Jean Duns Scot. — P. Hubert Klug 5
II. — Le « Mariale » de Saint Laurent de Brindes. — P. Jérome de Paris 24
III. — Le Couvent de Meudon. — E. Houth 45
IV. — Guide pour les Études Franciscaines. — A. Little 64
V. — Bulletin franciscain. — P. Amédée Teetaert 79
VI. — Bibliographie 99

Mars-Avril

I. — L'activité intellectuelle de l'âme selon le Bienheureux Jean Duns Scot. — P. Hubert Klug 113
II. — L'Énigme religieuse des Indes. — P. Paul..... 131
III. — L'Ascèse franciscaine. — P. Remy 144
IV. — Le P. Simon de Bourg. — P. Jacques de Blois..... 173
V. — Bulletin de théologie morale. — P. Amédée Teetaert .. 184
VI. — Bibliographie 205

Mai-Juin

I. — Les Frères Mineurs français en face du protestantisme au XVIe siècle. — P. Ant. de Serent 225
II. — L'activité intellectuelle de l'âme selon le Bienheureux Jean Duns Scot. — P. Hubert Klug 244
III. — Le P. Benoît de Toul. — Eugène Martin 270
IV. — L'Énigme religieuse des Indes. — P. Paul 294
V. — Bulletin franciscain. — P. Jean de Dieu 318
VI. — Bulletin de théologie morale. — P. Amédée Teetaert .. 330
VII. — Bibliographie 345

Digitized by Google

Juillet-Août

I. — Les Frères Mineurs français en face du protestantisme au XVIe siècle (Suite). — P. ANT. DE SERENT 361
II. — L'activité intellectuelle de l'âme selon le Bienheureux Jean Duns Scot (Suite). — P. HUBERT KLUG 381
III. — Le P. Benoît de Toul (Suite et fin). — EUGÈNE MARTIN 392
IV. — Actes des Franciscains en Chine. — F. MATROD 416
V. — Bulletin franciscain. — P. JEAN DE DIEU 437
VI. — Bulletin d'Histoire. — P. LOUIS DE GONZAGUE 449
VII. — Bibliographie 466

Septembre-Décembre

I. — Les Frères Mineurs en face du protestantisme au XVIe siècle (suite et fin). — P. ANT. DE SERENT 473
II. — L'activité intellectuelle de l'âme selon le Bienheureux Jean Duns Scot — P. HUBERT KLUG 517
III. — L'énigme religieuse des Indes — P. PAUL 539
IV. — Le Couvent des Capucins de Poissy — HENRI PARGUEZ 589
V. — Bulletin franciscain — P. JEAN DE DIEU 605
VI. — Bulletin d'Écriture Sainte — P. BÉDA RIGAUX 634
VII. — Bibliographie 666

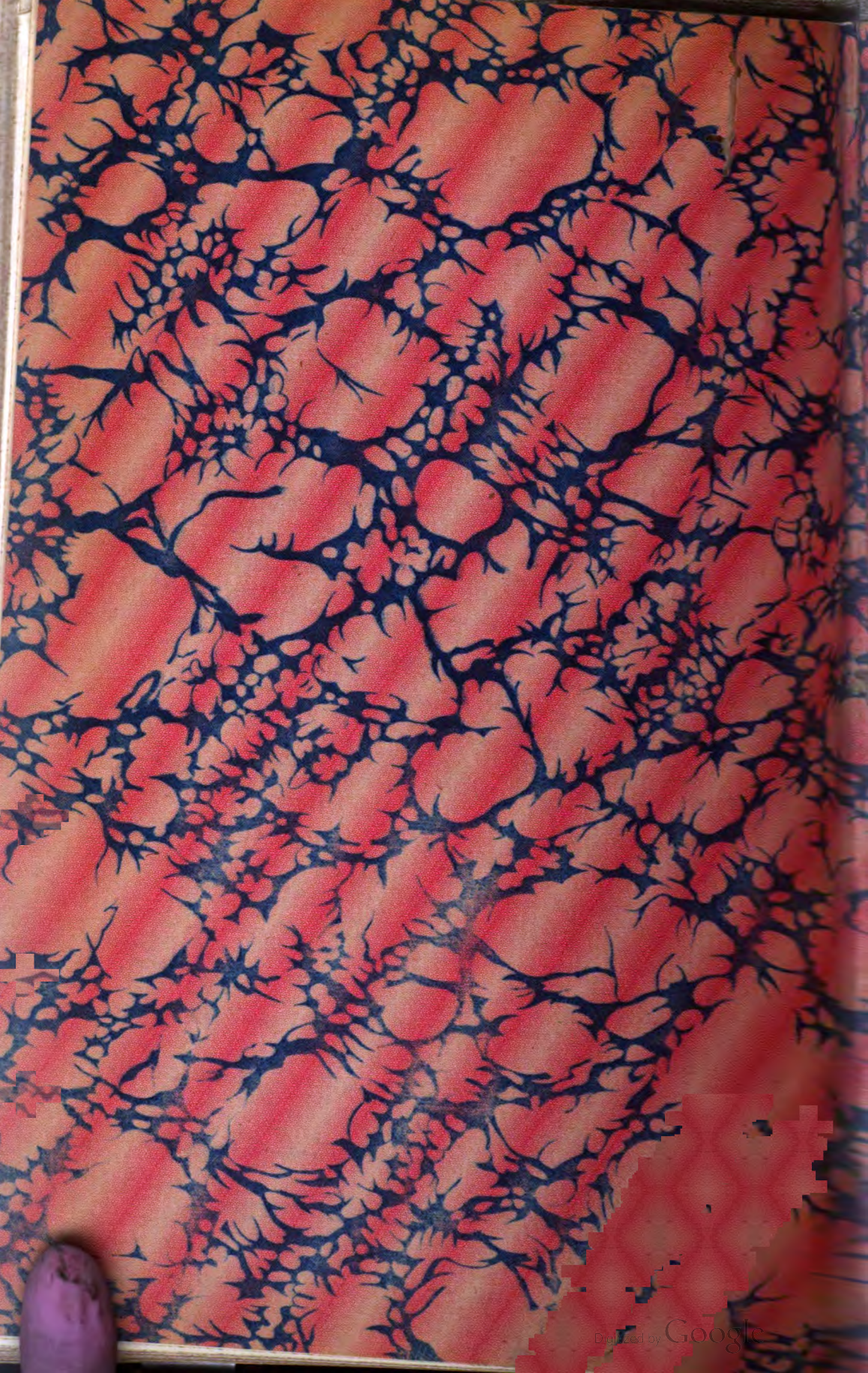
Avec la permission des Supérieurs.

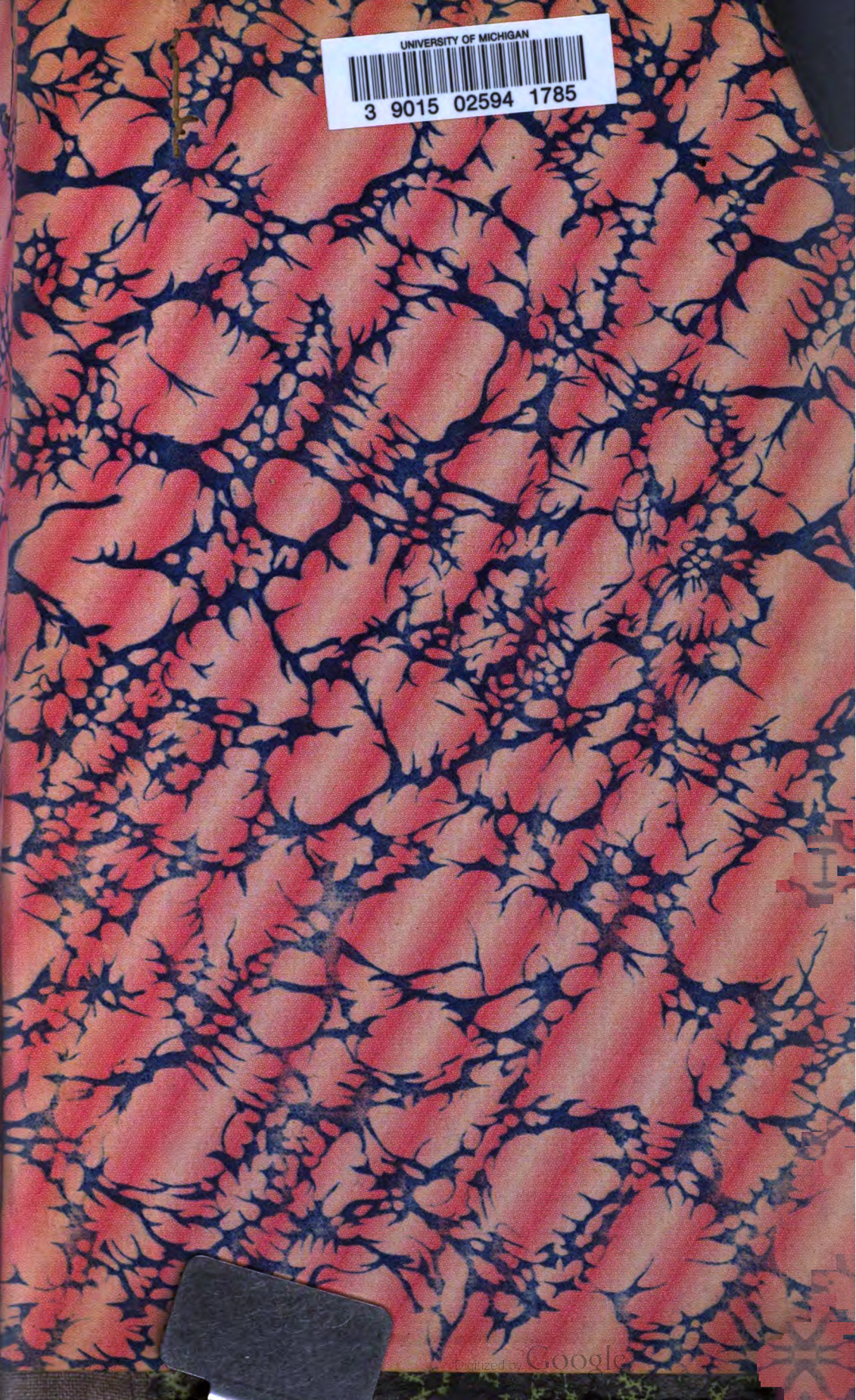
P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02594 1785
Digitized by Google